Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen. II Ny följd.
Publications of the Swedish Society of Church History. II New series

33

Sven Hansson

Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855

The Uppsala Theologians and the Church of Sweden in 1840–1855

Uppsala 1980

Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855

Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen. II Ny följd
Publications of the Swedish Society of Church History. II New series
33

Sven Hansson

Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855

The Uppsala Theologians and the Church of Sweden in 1840–1855

Uppsala 1980

Doktorsavhandling framlagd vid teologiska fakulteten,
Uppsala universitet 1980

Abstract

Prior to 1866 Sweden has a Four Estate *Riksdag*, where the clergy was, until 1840, the vehicle of culture in the society. This social synthesis was disrupted *c.* 1840 by two forces, liberalism and the separatist revival. The continuance of the people's church was dependent on the ability of the State Church system to balance the encounter with these new forces.

Around 1840, a group of Uppsala theologians accentuated the peculiar nature of the Church under the influence partly of Schleiermacher's parish theology, partly of the Christocentric revival provoked by D. F. Strauss' *Das Leben Jesu* and the humanistic ideology of the liberal press, which now came to the fore when the liberals induced the 1840/41 *Riksdag* to pass a bill abolishing the Four Estate *Riksdag*, and thereby the clergy as a political entity. The Uppsala theologians countered this humanistic ideology by emphasizing the Christocentric peculiarity of the Church, and its historical character as a people's church.

At approximately the same time, the Uppsala theologians as a diocesan committee faced a radical, biblicistic cum utopian revivalist movement, which burned pietistic spiritual literature on the ground that it was heretical.

In the meeting of these two currents, the Uppsala theologians safeguarded the autonomy of the parish and the Church's confessional peculiarity. They sought to dissolve the power exerted over the Church by the secular authorities, and to give the Church greater statutory freedom along synodal lines. This is manifested in the canon law proposal of 1846.

The 1848 revolution coincided in Sweden with a breakthrough by liberal ideas, and a deeper theological awareness of the uniqueness of the Church. The Uppsala theologians now presented their reform programme in *Tidskrift för Svenska Kyrkan*. At the same time the Crown developed toward greater conservatism. The status of the clergy was reinforced. It derived wider influence over the internal affairs of the Church, with reference to the criticism levelled by the revival.

The Uppsala theologians, who desired to retain the revival within the Church now came into conflict with the legal aspects of the established Church, once H. Reuterdahl, the theologian, became Minister of Ecclesiastical Affairs. During his time in office the disagreement developed into a theological dispute concerning the ministry and the function of the laity. This dispute would divide the Swedish theologians into two schools: the high church in Lund, with their organ *Swensk Kyrkotidning*, and the Uppsala faculties with their leanings to the revival, led by one of the Uppsala theologians, A. F. Beckman, and low church men whom he trained.

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

© 1980 Sven Hansson

Uppsala universitet
Teologiska institutionen
Box 511, 751 20 Uppsala

ISBN 91-8558-209-3
Printed in Sweden by Almqvist & Wiksell, Uppsala 1980

Till Britta

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548909_0006

Innehåll

Forskningsuppgiften 9

A. REFORMPERIODEN 1840–1848 13

I. Uppsalateologerna och den religiösa samhällssyntesen 15
Inledning 15
1. Uppsalateologerna och straussdebatten 17
Från teologisk debatt till kyrklig medvetenhet 21
2. Uppsala domkapitel och prästens lärofrihet. Carl Jonas Love Almqvist och bekännelsen 28

II. Kyrkoförfattning och församling 40
Inledning 40
a. Den Schleiermacherska församlingssynens genombrott 40
b. Kyrkorådsreformen 1843 42
1. Uppsala domkapitel och erikjansismen 1843–1845 49
a. Läseriet 49
b. Församlingen 51
c. Kyrkorätten 57
Kyrkorätten och bekännelsen 61
d. De världsliga myndigheterna och den statskyrkliga lagstiftningen 65
2. Kyrkans författningsreform 1845–1848 70
Inledning 70
a. A. E. Knös på riksdagen 1844–45 72
b. Kyrkans författningsfråga 78
Prästeståndet, väckelsen och de kyrkliga böckerna 79
Kungl. Maj:t, norrlandsläsarnas petition och kyrkans liturgiska böcker 82
Konungen, riksdagen och kyrkan 84
c. Kyrkolagsförslaget 1846 87
d. A. E. Knös i representationskommittén 1846–1847 95

B. UPPSALATEOLOGERNA OCH SVENSKA KYRKAN 1849–1855 99

III. Uppsalateologernas kyrkliga reformprogram 101
Inledning: Tidsläget efter 1848 års revolution 101
Tillkomsten av Tidskrift för Svenska kyrkan 103
1. A. E. Knös' historiska kyrkoförfattning 106
2. A. F. Beckmans bekännelsekyrkoenhet 113

IV. Uppsalateologerna och den kristna staten 117
Inledning: Den historiska situationen 117
1. A. F. Beckmans statskyrka och kyrkostat 121
2. L. A. Anjous svenska folkkyrka och stat 128

V. Väckelse och organisation 131
1. Uppsalateologerna och Inre missionen 131
Inre missionen som organisation 131
a. A. E. Knös, Inre missionen och församlingen 133
b. A. F. Beckman, Inre missionen och allmänna prästadömet 134
c. L. A. Anjou, Inre missionen, ämbetet och kyrkan 135
2. Uppsalateologerna i domkapitlet och Anders Wiberg 139

VI. Prästeståndet och väckelsen på 1850–51 års riksdag 146
Inledning: Prästeståndet och kyrkan 146
1. Uppsalateologernas reformlinje och prästeståndet 149
A. E. Knös, Om reformer inom Svenska kyrkan 150
2. Pastoralavdelningens utlåtande 154

VII. Vid vägskälet 157
Inledning: Statskyrka och reform 157
1. Reuterdahl, uppsalateologerna och orsaläseriet 161
2. A. F. Beckman och konventikelfrågan på riksdagen 1853–54 166

VIII. Den nya kyrkosynens genombrott 175
Slutord 187

Summary: The Uppsala Theologians and the Church of Sweden in 1840–55 190

Noter 199

Förkortningar 207

Källor och litteratur 208

Personregister 213

Forskningsuppgiften

Forskningsuppgiften för denna avhandling har varit att utforska, hur kyrka, teologi och samhälle förhöll sig till varandra, då det tidigare ståndssamhället övergick till ett av liberalismen påverkat samhälle. Som forskningsobjekt har valts tiden kring 1848 års revolutionshändelser. Orsaken härtill är, att den aktuella historiska och kyrkohistoriska forskningen har tillmätt decennierna före och efter 1848 års revolutionsrörelser i Europa en väsentlig betydelse för hela den följande samhällsutvecklingen fram till tiden efter Andra världskriget.

I forskningsobjektet ingår en grupp teologer, som benämns uppsalateologerna. Dessa tog kyrkligt och teologiskt ställning till de problem som infann sig, då det svenska ståndssamhället med sina av nyhumanism och konservatism präglade värderingar mötte liberalismen och den tilltagande religiösa och separatistiska väckelseaktiviteten. Dessa kom därigenom att lägga grunden till vad som senare blev den s. k. lågkyrkliga uppsalafakulteten.

Som nedre tidsgräns för undersökningen har satts 1840. Då sammanfördes den nämnda gruppen uppsalateologer i uppgiften att bemöta den kristna humanitetsreligion, som D. Fr. Strauss framfört i "Das Leben Jesu" 1835. Gentemot denna hävdade de dels Bibelns auktoritet, dels kyrkans egenart sådan den framträder i bekännelsen. Detta fick i det av romantiken bestämda ståndssamhället kultur- och kyrkopolitiska konsekvenser. Samtidigt hade nämligen 1840–41 års riksdag förklarat konstitutionsutskottets förslag vilande om att fyrståndsriksdagen skulle ersättas av en på annat sätt sammansatt folkrepresentation. I det liberala Aftonbladet angreps både »prelaturen», det politiserande prästerskapet, och kyrkans moral- och dogmkristendom av författaren och prästen C. J. L. Almqvist. Under samma tid radikaliserades också väckelsen.

För uppsalateologerna ställdes därmed frågan om kyrkans väsen och författning i blickpunkten både på det religiösa, sociala, politiska och kulturella området. Undersökningen avser här att klargöra, hur uppsalateologerna avsåg att tillgodose den svenska kyrkans egenart i brytningen mellan det rådande statskyrkosystemet, den liberala teologin och samhällssynen och den separatistiska väckelsen.

Under åren 1840–1855 lades grunden till en ny professorsgeneration i Uppsala av de tre som här benämnes uppsalateologerna och som skulle ge uppsalateologin dess inriktning på kristologi och väckelse.

Äldst och främst bland dem var Anders Erik Knös (1801–1862). Han började som exeget, blev teologie adjunkt och kyrkoherde i Uppsala Näs 1832, kontraktsprost 1833 och strax därefter ledamot i domkapitlet. År 1835 utnämndes han till professor i pastoralteologi, innehade denna professur till 1852, då professuren i hans favoritämne, exegetik, och domprosttjänsten i Uppsala blev ledig. Knös hade för sin filosofie magistergrad läst historia för Geijer och önskades av denne som docent, men Knös föredrog teologin. Som pastoralteolog förblev Knös geijerlärjunge med stark historisk forskningsinriktning. Straussianismen klargjorde för Knös hegelianismens och nyhumanismens otillräcklighet som stöd för den kristna tron. En annan prästutbildning med kristologiskt kyrkligt innehåll såg han som ett livsvillkor för Svenska kyrkan. Fakulteten betraktade han som en arbetsgemenskap enligt den studieordning, som Schleiermacher ställt upp som förebildlig, där exegetik, kyrkohistoria, och dogmatik bildar en enhet med pastoralteologin som sammanfattningen av det integrerade teologiska studiet. Han arbetade därför målmedvetet på att rekrytera till fakulteten teologer med samma inriktning som han själv. De s. k. uppsalateologerna är de, som jämte Knös deltagit i Straussdebatten 1840, Lars Anton Anjou, sedermera professor i kyrkohistoria, och A. F. Beckman, som vid inträffad ledighet tillträdde professuren i dogmatik och moralteologi. Då professuren i exegetik blev ledig och Knös övertog denna, fick hans lärjunge och vän C. A. Torén hans professur i pastoralteologi år 1853. Samtliga teologie professurer var då besatta med professorer av samma bekännelseinriktning.

L. A. Anjou (1803–1884) var, när han vid 1840-talets början jämte Knös grep in i straussdebatten, verksam som adjunkt vid katedralskolan i Uppsala. Den unge teologen A. F. Beckman (1812–1894) trädde samtidigt in i debatten. Alla tre såg utgången av denna strid som avgörande för kyrkans existens just som kyrka. Gemensamt hävdade de Kristus-dogmat som grunden för såväl den enskildes som kyrkans tro. Anjou knöts till fakulteten som professor i kyrkohistoria 1845. I sina olika fakultetsdiscipliner hade Knös och Anjou sålunda en gemensam bibelteologisk intressesfär. De hade båda samma kyrkohistoriska inriktning. Anjou utövade under sin professorstid ett för tiden betydande kyrkohistoriskt författarskap. 1855 kallades han till statsråd och chef för ecklesiastikdepartementet. Från denna post utnämndes han till biskop över Visby stift 1859.

Den tredje av uppsalateologerna, Anders Fredrik Beckman, var liksom Knös västgöte och såsom denne andligt besläktad med både Geijer och västgötaväckelsen. Till skillnad från Anjou och Knös var Beckman influerad av Hegel. Beckman blev filosofie magister 1837 och kallades av sin ämnesprofessor till docent i teoretisk filosofi. Han övergick till teologin 1839, avlade teol. kand., prästvigdes och blev docent i dogmatik och moralteologi 1841. Beckman tog lektorat i Skara 1842 men förmåddes av

Knös att återvända till Uppsala. Från 1846 uppehöll han Knös' professur i pastoralteologi under dennes mångfaldiga kommittéuppdrag. 1851 blev han vid nästa lediga professur professor i dogmatik och moralteologi. På denna befattning blev han en ivrig försvarare av den pietistiskt konfessionella väckelsen och Evangeliska Fosterlandsstiftelsens teologiske fader. Beckman utvecklade den lågkyrkliga uppsalafakulteten. Efter 1855 rekryterades den med likasinnade kolleger till honom.

C. A. Torén (1813–1904) slutligen blev Knös' docent 1844, adjunkt i pastoralteologi 1846–1848, teologie adjunkt 1849, uppehöll Knös' professur ht 1851–ht 1852 och utnämndes därefter till dennes efterträdare som professor i pastoralteologi 1853. Teologiskt och fromhetsmässigt stod han Knös och Beckman nära.

I fakultet och domkapitel sitter under den här behandlade tidsperioden en rad teologer under kortare eller längre tid. Domprosten J. Thorsander (1777–1851) innehade professuren i exegetik till sin död 1851. Chr. E. Fahlcrantz (1790–1866) var professor först i kyrkohistoria, därefter i dogmatik och moralteologi från 1835 fram till 1849, då han blev biskop i Västerås.

De tre teologie adjunkterna vid fakulteten spelade en roll, eftersom de i stor utsträckning var indragna i prästutbildningen. De tjänstgjorde även som ersättare i domkapitlet vid förfall för ordinarie ledamöter. Så var fallet med teologie adjunkterna Th. Annerstedt, F. Sjöstedt och J. U. Segerstedt under domkapitlets behandling av erikjansarrörelsen 1843–1845. Den betydande C. Fr. af Wingård (1781–1851), ärkebiskop, prokansler och prästeståndets talman, har i detta arbete endast kunnat beaktas i hans sammanhang med uppsalateologerna. Här hänvisas till den presentation av af Wingård och teologiska fakulteten, som S. Ölander lämnar i avhandlingen Anton Niklas Sundberg före ärkebiskopstiden (1951).

Undersökningen har förts fram till år 1855. Uppsalateologerna har då försvunnit som grupp. Dess reformprogram har överspelats av den konservativa reaktionen under 1850-talets första år. Den mest konservative bland dem, kyrkohistorikern L. A. Anjou, blev 1855 H. Reuterdahls efterträdare som ecklesiastikminister. Samma år dog af Wingårds efterträdare som ärkebiskop O. Holmström (1852–55). Denne efterträddes då av H. Reuterdahl. Dogmatikern bland Uppsalateologerna A. F. Beckman hade då redan framträtt som den främste teologiske motståndaren till den av Reuterdahl förda kyrkopolitiken. Denna hade fått en teologisk fixering genom den 1855 startade Swensk kyrkotidning (1855–1863). I denna hade lundateologerna fört fram en högkyrklig teologi till försvar för Reuterdals sakramentallag. I Uppsala började nu genom Beckman som primus motor en ny teologgeneration utbilda den lågkyrkliga uppsalafakulteten. Efter 1855 konsoliderades vidare både den kyrkovänliga och separatistiska väckelsen i nya organisationer.

Åren 1959–61 skrev jag en lic. avhandling i kyrkohistoria med rubriken Kyrka och ämbete i den inomkyrkliga teologiska debatten 1840–56. Professor Sven Göransson gav mig ämnet och var min handledare. Intresset har sedan levat kvar för de problem beträffande kyrka-teologi-samhällestat, som denna tidsepok i så rikt mått representerar. Efter många år har jag åter fått möjlighet att ta upp ett forskningsarbete. Incitament och inspiration därtill gav mig på nytt min handledare från åren omkring 1960. Jag tackar nu av hjärtat professor Sven Göransson, som åter som handledare har väglett och bistått mig i det avhandlingsarbete, som nu slutförts och framläggs till granskning. Unik hos oss torde den kunskap, överblick och känslighet beträffande de kyrkohistoriska sammanhangen vara, som han besitter och delat med sig av. Varmt tackar jag också fru Margaret Göransson för all hjälp med utskrivning av manus under arbetets olika etapper från början till slut.

Uppsala och Umeå i juni 1980

Sven Hansson

A. Reformperioden 1840–1848

I. Uppsalateologerna och den religiösa samhällssyntesen

INLEDNING

De första årtiondena av 1800-talet kännetecknas av både kvardröjande rationalism och fram till 1840 av inträdande idealism och romantik. Det senare förde till en ny förståelse för traditionell folkfromhet och för de pietistiska strömningarna i kyrkan.

På så sätt bevarades upplysningstidens optimism och etiska värdering av kristendomen jämte förståelsen för kyrkans tro och den kristocentriska fromheten.

Inom ståndssamhällets ram hade således skett förskjutningar från de ursprungliga förutsättningar, som detta hade i den konfessionella epokens treståndslära. Förändringarna hade skett successivt under upplysningstiden för att få sin konstitutionella gestaltning vid 1809 års statsvälvning. Denna lade grunden till den samhällets omdaning, som skulle ske under den liberala epok, som här i Sverige börjar omkring 1840.[1]

1809 års reform av det svenska statsskicket stod under inflytande av 1700-talets religiösa och sociala idéer. I den franska revolutionen hade dessa samhällsidéer gett medelklassen, det tredje ståndet, en ideologisk grund för sin växande ekonomiska och sociala makt. Förklaringen av individens mänskliga fri- och rättigheter blev samhällets grundval. Dess honnörsord var religionsfrihet och individens självbestämmanderätt. Kyrkan uppfattades inte längre som en gudomlig hierarkisk institution. Upplysningstidens fördragsteori hade kommit i den konfessionella kyrko- och statsmaktens ställe. När ståndssamhället föll i Frankrike, kom nationalförsamlingen att även representera kyrkan i prästeståndets ställe. En ny ideologi hade efterträtt den konfessionella. Den franska kyrkan och nationalförsamlingen representerade det franska folkets tro. Den konfessionella grunden för ståndssamhället hade raserats.

I det svenska bondesamhället fanns ingen jordmån för det politiskt revolutionära i upplysningstidens ideologi. Det saknades ett starkt tredje stånd, som kunde hävda sig mot de privilegierade ståndena. Men själva grundvärderingarna om människans fri- och rättigheter fanns i 1700-talets idévärld. Man övertog dem i den form de gestaltats av det tyska feodala småstatssamhället. Där hade de blivit kulturskapande vid universiteten, vid furstehoven och i de högre ståndena genom filosofi, konst och litteratur.

Den tyska idealismen, romantiken och väckelsen knöt an till protestantismen som en kyrkans reformrörelse. Dessa strömningar såg på ett nytt sätt på reformationen. Den hade i deras ögon varit en frigörelse för de andliga krafter, som sedan i den franska revolutionen proklamerats som grunden för samhället, nämligen människans andliga frihet. Statens och individens yttersta mål var på så sätt förbundna med varandra. Statskyrklighet och individens religionsfrihet var därigenom sammanfallande mål för statens religionspolitik.[2]

Samtidigt med denna ideologiska nyorientering efter franska revolutionen skedde inom protestantismen även en teologisk anpassning till den dominerande människocentrerade livssynen. Schleiermacher förvandlade 1700-talets kollegialism till en teologiskt motiverad församlingssyn.[3]

I det svenska ståndssamhället skedde utvecklingen under 1800-talets tre, fyra första årtionden under inflytande av den här berörda humanistiska och teologiska nyorienteringen. Prästeståndet bevarade sin politiska och sociala ställning som bärare av en romantisk idealistisk statsideologi. Prästernas befordringslagar var utformade så att de skulle gynna prästestandets ställning som kulturbärare i landet. De förnämsta pastoraten, biskopsstolarna, riksdagsmannaskapen hörde till dem som var promoverade filosofie magistrar. Kyrkan var andligt och moraliskt substansen i folkets liv. Prästeståndets särställning som den lutherska lärans företrädare hade förändrats till uppgiften att vara en moralisk, kulturell och religiös folkuppfostrare.[4]

Även andra andliga krafter än de religiösa mänsklighetsidealen hade medverkat till att sudda ut gränserna mellan präst och lekman. Under napoleonkrigens folknöd hade pietismen blivit socialt medveten, fosterländsk och missionerande. 1700-talets kollegiala samhällssyn svarade mot de sällskaps- och föreningsbildningar för traktat- och bibelspridning, som samlade människor med bildning och ämbeten av olika slag i en gemensam uppgift för Guds rikes utbredande. I församlingarna blev väckelsepräster medelpunkter för en kristocentrisk fromhet. Vid läsarsammankomster kring pietistisk andaktslitteratur knöts lokala krafter till dessa provinsiella andliga rörelser. Avgörande för den följande utvecklingen var, att Schleiermachers teologi fick inflytande vid universiteten och nyorienterade den teologiska undervisningen. 1831 års studieordning gjorde det teologiska studiet grundläggande för de blivande prästerna.[5]

Den konfessionella grundvalen för ståndssamhället hade på så sätt förändrats. Andliga krafter med sinsemellan stor spännvidd mellan optimistisk livssyn och kristocentrisk väckelsefromhet levde sida vid sida i samhället. Det konfessionella statskyrkobegreppet hade ersatts med 1700-talets dubbeltydiga kyrkobegrepp, som byggde på fördragsteorier. Dessa gav staten den styrande makten i samhället och rätten att bestämma gränserna för religionsfriheten. Kyrkans yttre ordningar blev en statens angelägenhet. Den egentliga kyrkan förandligades. De centrala statliga myndigheter-

nas makt överflyglade den hävdvunna kyrkliga organisationen i och med att ståndsriksdagens och konungens makt avtog.

Statsvälvningen 1809 hade skett i en för kungamakten kritisk tid. Tendenserna att avskaffa ständernas privilegier hade visserligen för en tid brutits och prästeståndet fått ett grundlagsfäst privilegieskydd. Kyrkolagen 1686 och den kyrkliga organisationen med prästestånd, domkapitel och församlingar bestod med den rätt dessa åtnjöt genom lagar och förordningar. Prästeståndet var fortfarande av övergripande betydelse för kyrkan. Dess ställning var dock ifrågasatt av liberalismen, pietismen och den nya teologin.

Den statliga byråkratiseringsprocess, som sätter in med 1700-talet, hade även medfört, att statskyrkliga myndigheter och förordningar reglerade de kyrkligt administrativa organen. Statens vård om medborgarnas religion sträckte sig hela vägen från församlingsplanet med länsman och kyrkoherde, vidare genom Kungl. Befallningshavande till Justitiekanslersämbetet och Kungl. Maj:t. Domkapitlet hade endast blivit ett andligt led vid den omfattande statskyrkliga lagstiftningens utövning. Detta gav staten möjlighet att i en anda av religionsfrihet neutralisera lagarnas konfessionella drag. Särskilt ömtålig blev denna nära statskyrkliga samverkan efter tillkomsten av 1809 års regeringsform med dess 16 §.[6]

Väsentliga drag i samhällsideologin under 1800-talets första årtionden var dock desamma som den mänsklighetsreligion, som i den franska revolutionen hade lagt makten i borgerskapets, det tredje ståndets, händer. Med borgerskapets ökade makt låg vägen därför öppen för en upplösning av ståndssamhället. Därmed ställdes frågan, vilka konsekvenser den liberala humanitetsreligionen skulle få för den alltjämt bestående lagstiftningen från 1700-talet med dess inslag från den konfessionella epoken. Det blev också en fråga om vilken väg teologin och kyrkan skulle slå in på i denna samhällsomdaning.

1. UPPSALATEOLOGERNA OCH STRAUSSDEBATTEN

Efter julirevolutionen 1830 får borgarståndet allmänt i Europa en ny medvetenhet om sin betydelse och om sin rättighet till inflytande i samhället. Liberala och rationella värderingar gör sig gällande i synen på samhälle och religion. Kraven på en till samhällsutvecklingen anpassad representation blir under 1830-talet påträngande. Under 1835 års riksdag upplevde prästeståndet sin situation i den svenska riksdagen så pressad, att det trodde sin tid som riksstånd vara ute.

Den nya tidningspressen med det radikala liberala Aftonbladet i spetsen gav tydliga uttryck för att en ny tidsanda med en praktisk nyttobetonad syn på tillvaron hade inträtt. I dess publicistik framträdde de positivistiskt

liberala krafterna. Dessa riktade sig emot fyrståndsrepresentationen och den dogmatiska kyrkoläran.[7]

Men också väckelserörelserna blir mer medvetna om sin kristocentriska egenart, ju mer en social oro visade att samhället var under omformning. Kravet på till bekännelsen bundna präster ställdes från väckelsens sida.[8]

De liberala strömningarna medförde, att upplysningstidens förnuftsmässiga livssyn blev gällande i samhället. Romantikens samhällsbevarande livsuppfattning ifragasattes och angreps. Därmed aktualiserades frågan, om samsynen av förnuftstänkade och kristen tro var hållbar. Denna fråga hade hittills besvarats jakande, fr. a. med tanke på religionens betydelse för samhällsfriden.

De progressiva tendenserna och rationalismen i tidens modefilosofi, den hegelska filosofin, blev alltmer tydlig. Därmed blev läget kritiskt för den supranaturalistiska teologi, som förband filosofi och teologi med varandra. Högerhegelianerna behöll visserligen synen på kristendomen som den absoluta religionen. Men de ansåg, att religion och filosofi hade samma innebörd. Filosofin var därvid det renaste uttrycket för trons innehåll. Den kunde uttrycka detta i begreppets form. De var därmed kritiska till ortodoxin och det för väckelsen centrala kristologiska dogmat.[9]

Dessa tendenser kom i öppen dager genom den tyske teologen David Friedrich Strauss' arbete »Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet» 1835. Denne blev den alarmerande företrädaren för en ny positivistisk idealistisk livskänsla. Den svarade mot den alltmer medvetna borgar- eller medelklassens strävan efter en religiöst aktivare samhällssyn. Den teologiska rationalismen fick här en förgrundsgestalt. Strauss drar den hegelska idealismens yttersta konsekvenser. Han framlägger en kristendomssyn, som appellerade både till tidens bildning och dess förnuftssyn. Den första upplagan av Strauss' arbete följdes snabbt av ytterligare två. Boken orsakade fr. a. i hemlandet Tyskland en intensiv och upprörd, men tämligen snart övergående debatt.[10]

Strauss' tyska utgåva uppmärksammades om än i begränsad utsträckning även i Sverige. En av de första är professorn i pastoralteologi Anders Erik Knös. I en recension 1836 av ett tyskt teologiskt arbete omnämner denne i en längre not Strauss' »Das Leben Jesu» och refererar arbetets huvudtes om evangeliernas tillkomst. Knös framhåller, att denna möter en utomordentlig uppmärksamhet i form av motskrifter. Han lovar att återkomma med utförligare underrättelse, när en bättre överblick kan ernås över striden.[11]

Utan att direkt nämna Strauss berör Knös i början av 1839 i uppsalateologernas nystartade organ Ecclesiastik Tidskrift den tyska spekulativa teologin. Hans uppsats om »Sambandet mellan teologiens vetenskapsgrenar» behandlar i huvudsak det teologiska studiets uppläggning. Men den är betydelsefull även på så sätt att den ger det centrala i Knös' kristendomssyn

i straussdebattens förberedande skede i Sverige. Knös framhåller, att Schleiermacher liksom hans bästa efterföljare behandlat den teologiska vetenskapen utifrån ett filosofiskt intresse. Knös ansluter sig till detta. Ty den vetenskapliga uppgiften själv är av spekulativ natur. Avgörande är emellertid, om tänkandet underordnar sig Skriften eller om Skriften skall underordnas tänkandet. Det senare är den teologiska rationalismens väg. Den rör sig inom det rent filosofiska tänkandets område och har för dagen ordet om sig att vara det mest vetenskapliga. Konsekvenserna för den kristna tron av dessa brytningar i tiden kan ingen enligt Knös' mening överblicka. Men oavsett detta, ett kan den som tror på uppenbarelsen i Kristus inte tveka om. Om också det kristna lärosystemet kommer att behöva ändras till sin form, så skall dock dess konstitutiva princip, försoningsläran, stå kvar orubbad. Denna tillförsikt motiverar Knös utifrån tredje trosartikeln. Anden vittnar i Skriften om Kristus och hans verk. Detta vittnesbörd gör sig med inre auktoritet både rationellt och empiriskt gällande i varje religiöst sinne. Dess objektivitet kan härledas från alla sanna kristnas samstämmiga erfarenhet. Knös åsyftar den kristna kyrkan.[12]

Knös berör här frågor, som blir brännande i straussdebatten: Frågan om trons förhållande till vetandet, filosofins förhållande till teologin, försoningsdogmat, Skriftens sanning och kristna människors erfarenhet av denna genom Anden. Dessa frågor är de väsentligaste i den pågående debatten. Till de hoppfulla tecknen i dagens svenska kyrka räknar Knös upptäckten av andra trosartikeln. Den tredje trosartikeln är dock enligt hans mening ännu fördold för de flesta.

Hos Knös framkommer i denna uppsats två för honom grundläggande drag i hans kristendomssyn, öppenheten för den pietistiska fromheten och för idealismen. En genom den Helige Ande given förståelse för kristologin är således en viktig komponent i den pietistiska fromhet, som finns hos Knös. Hos honom finns samtidigt en idealism. Genom ett tänkande, lett av Anden, utvecklas människans egen förmåga att intellektuellt fatta och vetenskapligt beskriva andelivet i kyrkans historia.[13]

Vid samma tid som Knös' artikel publicerades, börjar inläggen att komma i debatten. Biskop Franzén tar upp Strauss' teologiska rationalism till kritisk behandling vid prästmötet i Härnösand i mars 1839.[14]

Det är i samband med straussdebatten, som uppsalateologerna formas till en sammanhållen enhet. Den nystartade Ecclesiastik Tidskrift blir deras organ. Knös hade i sin artikel gett anslaget. Det uppföljdes i slutet av samma år av teologie adjunkten vid Uppsala katedralskola, sedermera professorn i kyrkohistoria Lars Anton Anjou genom en längre artikel i samma tidskrift, »Avhandlingar i anledning av det så kallade mytiska förklaringssättet av evangelierna och dessas därmed förenade kritiska bearbetning.»[15]

Anjou återfinner i Strauss' bibelkritik Hegels idealistiska religiösa

grundsyn. Religionens egentliga innehåll är idén, begreppet. I sin historiska gestaltning framträder religionen som föreställning, symbol, bild. Till skillnad från filosofin måste därför religionen kläda sina sanningar i mytens form. Först när filosofin har renat evangeliet från dessa föreställningar, framstår dess sanning. Hegel har gjort halt inför frågan om evangeliernas historicitet. Strauss har gått ett steg längre. Med utgångspunkt från Hegels dialektiska filosofi betraktar han det som avgjort, att evangelierna inte är historiskt sanna. Strauss berömmer sig av att vara förutsättningslös. Anjou finner dock, att Strauss självklart utgår från en filosofisk grundförutsättning, när han behandlar teologiska frågor. Religionens väsen finns enligt Strauss endast i filosofin. I sin historiska form måste den framställas mytiskt. Men utgår man från en sådan förutsättning, kan man inte vara en opartisk granskare av de historiska källor, som motsäger ens filosofiska tänkande. Anjou exemplifierar detta från Strauss' egen framställning. Med hjälp av de hypoteser, som bibelkritiken framställt, ifrågasätter Strauss evangeliernas äkthet. Detta paras med ett filosofiskt gudsbegrepp, som han väsentligen hämtat från Spinoza. Gud som den absoluta kausaliteten bryter aldrig genom enskilda handlingar sönder orsakslagen. Berättelserna om Guds ingripande i det enskilda fallet måste därför bedömas som osanna.[16]

Anjous »Avhandlingar» är särskilt i sin första del främst en uppgörelse med den hegelska idealismens kristendomstolkning i dess yttersta konsekvenser, Kristus-myten. Anjou tillmäter dock Strauss en förtjänst. Han har fört fram frågan om kristendomens sanning till en avgörande skiljeväg, å ena sidan en ensidigt spekulativ kristendom, å andra sidan en historisk kristendom. Strauss har därmed gjort rent hus med den protestantiska kristendomens halvheter, vad Anjou kallar den »kvasiortodoxi» som frodats i teologin.

Men Anjou tar även avstånd från de moderata hegelianerna, som vill vara de verkliga försvararna av kristendomen på historisk grund. Med hjälp av Hegel tror de sig kunna förena tro och vetande. Med filosofins egna vapen försvarar de en spekulativ kristendom. Men detta är för Anjou ett för den kristna tron otillförlitligt försvar. Det utlämnar nämligen kristendomen till ett beroende av filosofin och den riktning denna tar. Riskerna med detta åskådliggör Strauss. Därför måste kristendomen finna sitt eget skydd, dvs. i det bibliska vittnesbördet självt.[17]

Det finns alltså ett grundläggande motsatsförhållande mellan filosofisk idealism och kristendom. Detta måste klarläggas. Den filosofiska idealismen kan endast finna sanningen i den gemensamma idén. Ortodoxin utgår från tron på den i historien uppenbarade Kristus som både Gud och människa. Anjou tolkar här ortodoxin i ljuset av en romantisk historiesyn, som lägger vikt vid traditionen och kyrkans erfarenhet som ett sanningskriterium. Ortodoxin hänvisar till Skriften och den gemensamma erfarenheten, traditionen. På denna som Anjou menar ortodoxa grund utvecklar han

sedan en teologisk spekulation, där den idémässiga grundvalen är Skriften med koncentration till i synnerhet ordet i 1 Kor. 5: 19 »Gud var i Kristus och försonade världen med sig själv», således till inkarnations- och försoningsdogmat.[18]

Hos Anjou liksom hos Knös finns en medvetenhet om vad striden egentligen gäller. Skall kristendomen genom en rationalistisk teologi, som tar den filosofiska idealismen i sin tjänst, förvandlas till en filosofi? Eller skall gudsuppenbarelsen i Kristus förbli det historiska faktum, som är grunden för den kontinuerliga Kristus-uppenbarelsen i kyrkan och som betygats som sann genom enskilda kristnas erfarenhet tiderna igenom.

Anjou finner alltså, att inkarnationen och försoningsdogmat är kriteriet på skillnaden mellan en teologisk biblisk kristendom och en filosofisk spekulativ kristendom. Kyrkan har i sin tradition bevarat en historisk religiös skrifttolkning. Den har prioritet framför den filosofiska spekulationen, när det gäller att fastställa sanningen i uppenbarelsen.

Från teologisk debatt till kyrklig medvetenhet

Straussdebatten under slutet av 1830-talet utlöste även i Sverige den latenta spänning, som under romantiken hela tiden funnits mellan de progressiva sociala faktorerna i det borgerliga samhällets liberala kristendomssyn och kyrkans. I och med att liberalismen blev politiskt och socialt medveten om sin styrka fördes därför den teologiska debatten snart över till den aktuella kyrko- och samhällsdebatten.

Strauss' nytolkning erbjöd ett alternativ till kyrkan både i betydelse av lära och institution. En idealistisk och individualistisk kristendomssyn svarade mot den borgerliga samhällsklassens hävdande av sina rättigheter. En optimistisk religiös rationalism var i samklang med de liberala idealen och en på första trosartikeln grundad humanitetsreligion. Denna liberala livssyn fördes ut till den stora allmänheten genom pressen.

I augusti 1841 utkom Strauss' »Das Leben Jesu» i svensk bearbetning »Strauss och evangelierna eller Jesu levnad». Den var framställd på Aftonbladets tryckeri. Förläggare var tidningens utgivare Lars Johan Hierta. Den angick nu inte längre enbart universitetsteologer. Den undgick inte att uppmärksammas och uppröra känslorna hos den teologiskt intresserade allmänheten. Det tryckfrihetsåtal, som följde utgivningen av straussboken, gav ett tillskott av publicitet, i synnerhet som den lades under kvarstad endast i Stockholm och således var åtkomlig i hela landsorten.[19]

Läget betraktades som allvarligt av de akademiska lärarna i Uppsala. Den hegelskt influerade teologin hade redan ingång hos studenterna. Tvivlet på kyrkolärans sanning hade redan kommit till uttryck. Fakultetens lärare kände sig inte ha gehör. De ansågs som tjänstemän utan egen övertygelse bakom sin undervisning.

De teologiska lärarna inriktade sig nu på att omedelbart bemöta Strauss. Anjou utgav sina »Avhandlingar» i broschyrform. Det gällde att skydda studenterna för den teologiska rationalismens yttersta hot.

Knös lade med kort varsel om sina föreläsningar för hösten 1841 och tog upp bibelfrågan i en föreläsningsserie, som han fullföljde påföljande vårtermin. Vid föreläsningarnas början skriver han till sin vän Samuel Kamp, kyrkoherde i Slöinge i Halland: »Strauss har slagit an på studenterna. Jag fruktar huvudsakligen för de yngre prästerna. Kan man blott få dem trogna och troende, så synes mig faran inte vara så stor».[20]

Knös var till sin huvudutbildning exeget. Men som professor i pastoralteologi sedan 1835 ålåg honom också undervisningen i biblisk inledningsvetenskap. Han kunde således utan att träda över sitt ämnesområde föreläsa över temat »Om äktheten av de fyra kanoniska evangelierna, med hänsikt till den mytiska åsikten av evangeliska historien.» Knös föreläste offentligt och under omfattande förberedelser. Han lånade en stor mängd inledningsvetenskaplig och exegetisk litteratur från universitetsbiblioteket under dessa månader.[21]

Knös motiverar vid föreläsningsseriens början, varför han på detta sätt tar upp bibelfrågan. Ansvaret för prästutbildningen åvilar honom. Detta förpliktar honom att bemöta Strauss. Dennes åsikter står enligt Knös' uppfattning i den skarpaste motsättning till tron och troslivet i kyrkan. Ty kyrkans grundval är evangeliernas historiska trovärdighet. Knös har en samtidigt kulturöppen progressiv och en konfessionell syn på den kristna tron. Kristendomen är en skapande och utvecklande makt i historien. Tron på Kristus är fundamental för bildningen och kulturen.

Knös ser hos Strauss inte originella uttryck för en stor ande. Strauss sammanställer den tyska rationalismens idéer. Men han är en »utmärkt dialektisk taktikus», som kan använda dess åsikter väl. Betecknande för hela den riktning, som Strauss sammanfattar, är att den med ett filosofiskt rationalistiskt synsätt som måttstock framställer den historiske Kristus som i stort sett omöjlig att få kunskap om. I hans ställe träder en spekulativ Kristus-myt. Knös ser problemet och faran med Strauss' idéer. Denne framhåller den fortskridande bildningen och »medvetandet om divergensen mellan den nya bildningen och den gamla urkunden»,Bibeln. Strauss sätter tidens bildning, den upplysta människan, som domare över Skriften i stället för att Skriften står över människan.

Knös anknyter i sina föreläsningar fr. a. till den tyske väckelseteologen Hermann Olshausen. Denne är en betydelsefull företrädare för den framväxande erlangenteologin. Olshausen sökte sig fram till en biblisk interpretation av texterna. Den innebar, att han sökte komma bakom olika tiders synsätt och utläggning till den tolkning av händelserna, som de bibliska skriftställarna själva använt.[22]

Knös gör i sina föreläsningar med historisk metod en framställning om

evangeliernas tillkomst. Han fastslår, att de vilar på muntlig tradition och hävdar en tidig skriftlig fixering. Han gör detaljerade jämförelser beträffande deras inbördes beroende och drar slutsatser om den ordning, i vilken de tillkommit. Knös avser att visa, att evangelierna har samma trovärdighet som vilka andra historiska skrifter som helst.[23]

I slutet av höstterminen 1841 gör Knös en sammanfattning av sin allmänna principiella framställning om evangeliernas tillkomst. Evangelierna bör betraktas »främst som historiska urkunder, upptecknade av och efter dem som själva såg det med egna ögon». Deras grund är den apostoliska predikan om Jesu verk och messianitet. De har därför ett dogmatiskt praktiskt syfte före det rent historiska. Detta förklarar bristen på kronologi, olikheter i detaljer, det fragmentariska och osammanhängande i framställningen. De bör således inte betraktas som levnadsbeskrivningar i nutida bemärkelse. Knös ansluter sig till Herders syn på vad evangelierna är med ett citat. »Evangelierna är på intet sätt biografier, utan historiska urkundsbevis för den kristna trosbekännelsen, att Jesus är Kristus och hur han det var. Johannes evangelium som det sista fullföljer detta syftemål i bestämdaste grunddrag».[24]

Knös är inte ortodoxt konfessionsbunden i sin bibelsyn. Han bemöter unghegelianerna med en historiskt organisk uppfattning. Evangelierna är historiska urkunder, som svarar mot dogmatiskt praktiska realiteter hos ögonvittnena. Detta bestyrkes genom den kristna trosbekännelsen. Denna historieuppfattning tillämpar han på Skriften. Den innehåller en dynamisk bekännelse till Kristus, som kristna bekännare har verifierat genom tiderna.

Denna historiskt organiska syn har Knös funnit företrädd bland tyska teologer, som bemött Strauss. Men Knös har också i den svenska kulturmiljön mött framträdande företrädare för denna organiska historicitet i motsättning till Strauss' rationalism. Han hade nämligen bedrivit sina gradualstudier i historia för Erik Gustaf Geijer, den historiska skolans främste företrädare i Sverige, och stod i nära kontakt med denne i Uppsala.[25]

Geijer spelar en betydelsefull roll i straussdebatten. Han är auktoritet och impulsgivare för den unga generationen vid universitetet i deras ställningstaganden till Strauss.

Geijer hade på nyåret 1838 läst Strauss' »Das Leben Jesu». Han hade därvid samma kritik, som L. A. Anjou något senare riktade mot verket i sina »Avhandlingar». Redan i inledningen finner Geijer, att Strauss' berömda förutsättningslöshet förnekar sig själv. Till grund för sin framställning har Strauss i själva verket två förutsättningar: »I. Omöjligheten av ett under, vilket grundas på den så kallade filosofiska sats, att Guds inverkan på världen sker på det hela, aldrig på det enskilda, utan har alltid vanligt kausalsammanhang. II. Att det företrädesvis mytbildande elementet i NT är messianska föreställningar ur GT – bägge är ej blott obevisliga utan

osannolika, ja osanna». Geijer tillägger, att det första antagandet är en ganska grov filosofisk sats, hemmahörande i naturalismens rustkammare och med litet hegelsk anstrykning. Men, tillägger Geijer, Hegel skulle själv inte erkänna den. Den andra satsen faller på sin egen osannolikhet. Man kan inte förklara kristendomen ur judendomen. Den förra går på allt sätt ut över den senare, religiöst, moraliskt, historiskt, geografiskt. Hur skulle dessutom, sammanfattar Geijer, messianska myter kunna verka på de hedningar, till vilka Paulus omedelbart förde ut kristendomen. Historikern Geijer har inte höga tankar om teologen och filosofen Strauss. »Strauss har skarpsinnighet – men blott en mikrologisk – är ej värt att göra så mycket väsen av». Men när den svenska utgåvan kom och rörde upp debatten, tog Geijer upp Strauss vid sina föreläsningar hösten 1841, vid samma tid således som Knös föreläste om evangeliernas tillkomst.[26]

Hegelianismen intog en framträdande ställning i Uppsala vid inträdet till 1840-talet. Det förklarar den intensitet, med vilken teologerna skyndade sig att utifrån sina förutsättningar bemöta Strauss' mytologiska kristendomstolkning. Desto verkningsfullare för uppsalateologins vidare utformning var det stöd, som hämtades från Geijers organiska historiesyn under de kritiska åren i början av 1840-talet. Knös och Anjou var redan etablerade i den teologiska debatten. De beskylldes därför av opinionen för att tala i egen sak, när de grep in i straussdebatten.[27]

Det förhöll sig något annorlunda med den som jämte Anjou och Knös skulle bli den tongivande för uppsalateologin under det tidsskede, som inleddes med straussdebatten, Anders Fredrik Beckman. Beckman representerar den unga generationen teologer och var själv genom sina filosofiska studier bestämt påverkad av Hegel.[28]

Under hösten 1841, då Strauss' namn var på allas läppar på grund av tryckfrihetsåtalet mot Hierta, gick Beckman igenom den svenska utgåvan av »Jesu liv». Han står under tiden i livlig korrespondens med sin mor Ingeborg Beckman om Strauss' idéer.[29] Hon är en representant för den teologiskt intresserade allmänheten, som levde med i tidens frågor. Hon läste Aftonbladet och underrättades av sonen om vad som hände omkring Geijer. Hennes allvarliga och sökande fromhet framgår av hennes val av uppbyggelseböcker, skrivna av den nya väckelsefromhetens genombrottsmän, Neander, Lisko och Tholuck. Hon är oroad över att boken åtalats och därigenom fått publicitet och spridning, »ty därigenom är hon snart sagt i var mans mun. Om boken hade fått opåtalt läsas, så hade åtminstone en hundradel emot nu ej fått veta av henne. – Han förnekar ju Kristi gudom och vill ju därigenom förstöra grunden för vår tro och religion», skriver hon.

Brevväxlingen med modern visar, att Beckman har en kritisk, men till Strauss dock mer öppen attityd än Anjou och Knös. Han är inte imponerad av verket. Det oroar mer än det i vetenskaplig mening bevisar. Men enligt

Beckmans mening kan dock Strauss' teologiska insats rent allmänt få stor betydelse, sedan hans teser vetenskapligt utprövats. Hans huvudresultat kommer att falla. Beckman avser Strauss' Kristus-myt. Men Strauss' kritik av evangeliernas historia kan bli fruktbärande och bidra till att sanningen framträder klarare.

Följden av ett fördjupat studium av evangelierna kan enligt Beckmans optimistiska syn bara bli en. Den bokstavliga uppfattningen om evangeliernas tillkomst har hittills gjort dem till en lag. De kommer nu att klarare framstå som ett evangelium. De får samma funktion som det personliga umgänget med Kristus hade för apostlarna, nämligen att ge kunskap om »Honom och hans Ande» och lust att förverkliga hans vilja i praktisk handling. Oberoende av om evangelierna i alla detaljer kan förklaras och sammanjämkas, bevisar de sig i sin helhet som historiska urkunder genom denna Kristus-erfarenhet, som de innehåller och förmedlar.

Vi finner således, hur den filosofiskt anlagde Beckman lägger kriteriet på evangeliernas historicitet inte i den historiska urkunden som sådan utan i den egna Kristus-erfarenheten. Evangelierna betygar sig som historiska urkunder, genom att de förmedlar och underhåller denna Kristus-erfarenhet. Han tolkar också Geijers organiska historieuppfattning på detta sätt. I samtal med Geijer hade han konstaterat en samstämmighet mellan dem i denna uppfattning. Genom sin egenart, som vittnesbörd om den historiske Kristus, framstår evangelierna för varje historiskt sinne »i det hela och i huvudsaken» som bestämt historiska urkunder.

På grund av de ställningstaganden i bibelfrågan som Geijer gjort i sina föreläsningar under hösten 1841 framställs han enligt Beckman av de »liberala lögntidningarna» som en försvarare av den straussiska »mytologieller sagoåsikten». Men det som Geijer i sina föreläsningar hade deklarerat som sin uppfattning var, att det historiska vetandet beträffande evangelierna inte ensamt ger en betryggande tro. Det kan på olika sätt antastas. Den betryggande tron vinns först genom egen erfarenhet av den gudomliga sanningens frälsande kraft. Den ger kraft till handling och bekräftar därmed ordet som sant. »Den som gör ordet varder förnimmande dess sanning.» Men detta är en Guds nåd och åstadkommes inte av människan.

Beckman anser, att detta också är den gamla goda ortodoxins grundtanke. Ortodoxin lider i de rådande omskakningarna i grunden minst. I sina yttre former kommer den att förändras. Åtskilliga av de satser, som den förskansat sig bakom och ansett vara eviga sanningar, är inte längre dugliga. Men i sin grund är den oskadad. Beckman säger dock, att han inte är färdig med dessa frågor, som studiet av Strauss väckt. Men han arbetar med dem.[30]

Beckman hade den unga generationens öra. Han uppmanades av sina vänner att skriva i straussdebatten.[31] I en artikel i Tidskriften Frey, »Om möjligheten och troligheten av under», tar han upp denna av Strauss på ett

avgörande sätt aktualiserade grundfråga för den kristna tron. Strauss hade utifrån sin rationalistiska teologiska syn på religionen utdömt undren i Skriften såsom i historisk mening osanna. Med sin mytteori förklarar han uppkomsten av undertron. Undren får på detta sätt en religiös mening även för den bildade och medvetna nutidsmänniskan. I sin framställning bemöter Beckman Strauss direkt utifrån tesen, att kristendomens själva framträdande är förknippad med under. Det är dess grundstruktur och förutsättning. Gud träder in i mänsklig historia i uppenbarelsen om Kristus som ett historiskt faktum. Sådan är kristendomens historiska form. Undret hör i princip till kristendomens existens.

Rationalismen åter utgår principiellt ifrån det mänskliga förnuftet. Med denna förutsättning är under omöjliga och otroliga. Den förnekar alltså kristendomen som historiskt sann. Den kan göra detta i ett religiöst intresse för att rädda religionens trovärdighet för nutidsmänniskan.

Mot detta ställer Beckman den uppfattning han fått från Geijer i historicitetsfrågan. De bibliska författarna är vittnesgilla som bärare av ett vittnesbörd om vad de verkligen själva erfarit. En rationalistisk tolkning skulle göra evangeliernas sammanhang konstlat och onaturligt. Under är möjliga, därför att kristendomens framträdande redan är ett under, Jesus Kristus som ett historiskt faktum. Beckman ser alltså gudsuppenbarelsen som historia.

Skulle nu kristendomen vara endast ett historiskt faktum, skulle den vara ett historiskt förflutet. Men Kristus är inte endast död, han är också uppstånden. Denna övertygelse bygger Beckman inte på en historisk utan på en pneumatisk erfarenhet. Andens vittnesbörd bekräftar uppståndelsen som sann. Tron grundas på detta vittnesbörd om uppenbarelsens sanning. Dess empiriskt påvisbara resultat är kyrkan. I likhet med Geijer fastslår Beckman, att människan endast på en väg får ett sådant Andens vittnesbörd, en insikt och erfarenhet om kristendomens sanning. Det sker genom »Ordets görande».[32]

Beckman vidgår utan vidare, att det naturliga förståndet, när det ställer sig utanför religionen, inte kan erkänna kristendomen som sanning. Men han står fast vid den supranaturala ståndpunkten och vidhåller, att detta förstånd kan höjas upp till religionens ståndpunkt och då erkänna det kristna medvetandets erfarenhet som sann.

Möjligheten till detta grundar Beckman på att anlaget till religion hos människan är lika djupt som anlaget till förstånd. Behovet av en utomnaturlig kausalitet, böjelsen för det underbara, är konstitutivt för människan i alla folkslags religiösa historia. Rationalismen påstår detta vara den oupplysta fantasiens lek. Med lika goda skäl kan man påstå, att den böjelse för under, som är konstitutiv för människan, förutsätter att under finns eller måste finnas. Beckman åberopar för denna uppfattning auktoriteter som Newton och Leibnitz.

Strauss är medveten om att det inte räcker med att vädja till samtidens medvetande och bildning för att störta undertron i kyrkan. Han inriktar sig följaktligen på förändringarna inom själva kyrkan. Undertron har där upplösts inifrån. Men Beckman angriper Strauss' kyrkobegrepp. Denne förväxlar den yttre kyrkan med de heligas samfund. I den yttre kyrkan har rationalismen orsakat en kris. Den inre kyrkan, Kristi sanna församling, är dock oförsvagad och oberoende av det rationalistiska anloppet.

Strauss har inte själv kommit med något väsentligt nytt. Det enda som är hans eget är hans mytteori. Beckman påvisar, hur Strauss härvid i sina försök att upplösa undertron måste hämta sina vapen från en för kristendomen främmande filosofi, från Spinoza och Hume. Men Spinozas opersonliga, immanenta och deterministiska gudsbegrepp är väsensskilt från kristendomen. Hume har å sin sida framhållit undertrons omöjlighet utifrån logiska sannolikhets- och trovärdighetskalkyler. Men här återkommer Beckman till sin till tredje trosartikeln knutna supranaturalistiska ståndpunkt. Det kan visserligen inte beläggas, att författarna till evangelierna som människor varit absolut trovärdiga. Men kyrkan har inte heller någonsin grundat den kristna tron på deras vittnesbörd som på en vanlig mänsklig erfarenhet. Tron är grundad på sanningens Ande, såsom han framträder och verifierar sig genom det av honom givna och uppenbarade Ordet.[33]

I Beckmans uppgörelse med Strauss framkommer hans teologiska syn och därmed sammanhängande kyrkobegrepp. Beckmans pneumatiska erfarenhetsteologi blir tydlig, likaså hans syn på den inre kyrkans realitet och prioritet. Den yttre kyrkan är sårbar och föränderlig. Den egentliga kyrkan är dock inte beroende av detta, eftersom den är de Kristus-troendes inre osynliga gemenskap, de heligas samfund. Detta kommer att kännetecknа hans teologi. Den har under påverkan av Geijer utbildats under brottningen med den för uppsalateologerna närgångna strausska rationalismen.

Straussdebatten är en kristallisationspunkt för uppsalateologerna. Den väcker deras teologiska och kyrkliga medvetenhet och sammanför dem i en utåtriktad verksamhet. I brytningen mellan romantik och liberalism söker de göra samtiden medveten om kyrkans egenart. Debatten visar samtidigt både likheter och olikheter hos de tre här behandlade uppsalateologerna. Alla tre har rönt inflytande från Geijers personlighetssyn och dennes historiskt organiska verklighetsuppfattning. I förhållande till abstrakta teorier har historien och dess källor prioritet i utforskandet av verkligheten. På kristendomens område är Skriften och lärjungarnas vittnesbörd om Kristus-uppenbarelsen ett grundfaktum. Knös och Beckman framhäver starkare än Anjou den kristocentriska erfarenheten som kunskapsgrund för tron och kyrkan. Terminologiskt står Knös och Anjou varandra närmare. De är historiskt inriktade på de historiska källorna och använder sina exegetiska och dogmatiska insikter fackteologiskt. Beckman har en annan läggning och bakgrund för sin utbildning. Han har efter framgångsrika

studier i teoretisk filosofi blivit teolog. I sina tankar om ortodoxins omformning närmar han sig i anslutning till Geijers organiska historiesyn en repristinationsteologi. Den personliga erfarenheten av Skriftens Kristustro ger kraft att bearbeta och vidareutveckla det bestående i ortodoxins lärosatser.

2. UPPSALA DOMKAPITEL OCH PRÄSTENS LÄROFRIHET. CARL JONAS LOVE ALMQVIST OCH BEKÄNNELSEN

Straussdebatten var föranledd av en teologi, som tillhörde det borgerliga samhälle, som på 1830- och 40-talen strävade efter att förverkliga den moderna vetenskapens syn på människan och samhället. Den utgick från att andliga krafter var verksamma i historien, och att människan hade förmåga att förverkliga dem i samhällslivet. Teologin skulle anpassas så, att den befrämjade människans inneboende religiösa och moraliska medvetande.

I Sverige liksom i andra av tysk teologi beroende lutherska länder kom därför straussdebatten att aktualisera konfessionella problem, vilka legat dolda av romantikens organiska samhällsbevarande syn. De blev nu uppenbara, när humanitetsreligionen framträdde i förening med de nya liberala tidsströmningarna.[1]

Den förändrade tidsanda, som straussdebatten förmedlade, kom i hög grad att angå prästerskapet. I det kvardröjande ståndssamhället uppfattades prästerskapet som ett sammanhållande och medlande stånd, därför att det representerade religion, etik och kultur. Men när borgerliga företrädare för denna humanistiska kristendomssyn krävde, att det nuvarande samhället skulle förändras enligt dessa ideal, blev spänningen uppenbar mellan humanitetsreligion och kyrka. Teologerna fick en ny insikt om kyrkans bibel- och bekännelsegrund.

Uppsalateologerna hade genom straussdebatten blivit medvetna om att den rationalistiska teologin var en fara för kyrkans skriftteologi. Utifrån sin teologiska inriktning och personliga erfarenhet hade de avlägsnat sig från romantikens samsyn av kristendom och filosofi. De hade orienterat sin teologi mer mot kyrkans pastorala gärning än mot det kristna samhällets kulturella och sociala uppgift. I synnerhet var detta fallet med Knös. Han var ännu den ende av uppsalateologerna, som satt i fakulteten, där han hade prästutbildningen och pastoralteologin som sin uppgift.

Under straussdebattens tid kom han att fästa allt större vikt vid den teologiska och pastorala prästutbildningen och vid församlingens betydelse som platsen för andligt liv i kyrkan. Knös reagerade skarpt mot de äldre humanistiskt inriktade biskoparnas krav på i huvudsak filosofisk utbildning för prästerna, något som inte svarade mot församlingens behov. Mot detta ställde han en kristocentriskt inriktad teologisk prästutbildning.[2]

Inriktningen på kyrkolivet och dess uppgifter förstärktes av att de teologie professorerna i egenskap av ledamöter i domkapitlet också fungerade som kyrklig myndighet. Därigenom kom de på det kyrkliga planet i kontakt med de problem, som levde i en kyrka, där en humanistisk reformkristendom företrädde av den inflytelserikaste delen av prästerskapet.

Den statskyrkliga enhetssynen mötte också ett sedan lång tid förberett missnöje från de liberala opinionsorganen. Tryckfrihet och parlamentarism var liberalismens paroller mot ståndssamhället. Till dettas försvarare räknades i hög grad kyrkans konservativa företrädare i riksdagen, prelaturen.[3]

I Aftonbladet fick den antiklerikala liberalismen en talangfull och framträdande representant i prästmannen Carl Jonas Love Almqvist. Denne inträdde som medarbetare i tidningen 1839, vid samma tid som straussdebatten i Sverige började aktualiseras för teologerna.[4] Aftonbladet beredde sig vid denna tid till ett stormangrepp mot det gamla ståndssamhället. På den politiska sidan kunde tidningen notera en framgång. Konstitutionsutskottet beslöt på 1840–41 års riksdag, att ståndsriksdagen skulle ersättas av en parlamentarisk representation. På den livsåskådningsmässiga sidan gick Aftonbladet till angrepp mot det kristna dogmat. Så publicerades i början av 1842, vid samma tid som Knös' föreläsningar pågick, en serie artiklar av C. J. L. Almqvist om Strauss' syn på evangelierna.[5]

Denna Almqvists centrala roll som publicist med inriktning på en liberal religiös samhällsomdaning försatte Uppsala domkapitel i ett brydsamt läge. Schleiermachers syn på församlingen som grundläggande för kyrkan hade vunnit burskap. För Knös, som hade hand om pastoralteologin och prästutbildningen, stod församlingen i förgrunden.

C. J. L. Almqvist tillhörde den tidigare utbildningstraditionen från tiden före omläggningen av prästutbildningen 1831. Han hade en befordringsgång typisk för en kulturpräst. Han promoverades som filosofie magister 1815. Efter växlande sysselsättningar tjänstgjorde han som lärare vid Nya elementarläroverket i Stockholm, under tiden 1829–40 som dess rektor. Han lät 1837 prästviga sig efter att ha avlagt dimissionsexamen inför teologiska fakulteten i Uppsala.

Vid sökande av prästerlig tjänst kunde Almqvist tillgodoräkna sig dubbla tjänsteår för sin tid som lärare. Hans utbildning och tjänstemöjligheter låg på så sätt i bestämd motsättning till den nya inriktning på församlingen, som den teologiska och pastoralteologiska utbildningen avsåg och som uppsalafakulteten och domkapitlet företrädde. Vilka konsekvenser den allmänkulturella inriktningen och åtföljande befordringsgång för prästerna kunde få i ett nytt liberalt kulturklimat, konfronterades domkapitlet med, när Almqvist 1839 publicerade novellen »Det går an» och skådespelet »Marjam». Där förfäktade han en radikal samhällssyn på äktenskapet och ifrågasatte på ett uppseendeväckande sätt det bibliska försoningsdogmat.[6]

Almqvist tillspetsade problemet till en fråga om prästens plats i det

moderna liberala samhället genom att utge en »betraktelse», »Prästens ställning i tidevarvet», där han ger sin principiella syn på prästens bundenhet och frihet i förhållande till kyrkliga myndigheter och förpliktelsen att tjäna mänsklighetens utveckling i religiöst och moraliskt avseende.[7]

Genom sin födelseort och sin ordination inom ärkestiftet stod Almqvist under Uppsala domkapitels tillsyn. Uppsala domkapitel var därmed ställt i den av straussdebatten profilerade frågeställningen om förhållandet mellan kyrkan som institution med Skriften och bekännelsen som grund och det liberala samhällets krav på yttrandefrihet i sanningssökandets intresse. Almqvist hade hävdat, att kyrkan och prästerna framför allt skulle ha en livssyn, som gjorde dem dugliga att fylla sin uppgift i samhällsutvecklingen under arbete för människosläktets moraliska förbättring.

Domkapitlet blev därmed genom Almqvists författarskap konfronterat med problemet, hur kyrkan som institution ställde sig till den präst, som proklamerade en frihet i förhållande till kyrkans etiska normer och lära. Detta problem åter hängde samman med den kulturella och sociala frågan om hur det rådande statskyrkosystemet skulle fungera i det borgerliga samhället med ett progressivt liberalt prästerskap.

Vid sammanträde den 10 juni 1840 tog domkapitlet därför upp frågan om Almqvist och kyrkans lära. Ärkebiskop C. Fr af Wingård kommenterade Almqvists utgivna skrifter »Det går an» och »Marjam». Han påvisade deras tydliga syfte att undergräva den kristna tron och upplösa äktenskapets helgd. Det fanns enligt hans mening anledning att kalla in Almqvist till domkapitlet för ett juridiskt förfarande.[8]

Hos domkapitlet som helhet syns man dock från början ha velat undvika en religionsprocess. af Wingård hade också redan underrättat Knös om att Almqvist i en artikel i Svenska Biet gjort ett slags återtåg från sina avancerade åsikter.[9]

Inledandet av en religionsprocess var inte heller ändamålsenligt. Det skulle skaffa en oönskad publicitet åt Almqvists skrifter. Å andra sidan fick inte domkapitlet ådra sig kritik för likgiltighet och tystnad i så allvarliga frågor. Det begränsade sig därför till en allvarlig tillrättavisning till Almqvist. Professor Chr. Fahlcrantz anmälde en avvikande mening. Den gällde Almqvists behandling av Bibeln. Dennes teckning i »Marjam» av aposteln Paulus som en komplett galning och hans brev som produkter av en förvirrad hjärna kunde inte ursäktas, hur än Almqvist själv försökt göra det. Till sist förenade sig dock Fahlcrantz med domkapitlet om en allvarlig förmaning.

Domkapitlet ger således Almqvist vad som mer måste betraktas som en själavårdande och vägledande förmaning än en direkt varning. I dess skrivelse är inget lagrum åberopat, som ger den en regelrätt varningskaraktär. Domkapitlet anför den stora och berättigade oro och det missnöje, som Almqvists skrifter framkallat hos de människor, för vilka religion och

moral var heliga begrepp. Det antyder möjligheten för en präst att på eget initiativ lämna sitt ämbete, innan han offentliggör sådana åsikter. Knös nämner också senare, att man inom domkapitlet hyste förhoppningar, att Almqvist självmant skulle begära avsked från prästämbetet.[10]

Domkapitlet underrättar Almqvist, att det en längre tid förgäves väntat en ursäkt och nu sett sig tvunget att vidta åtgärder. Ett förfarande av strängare slag låter domkapitlet anstå i förhoppningen, att det onda ändå skall kunna hejdas. »Det går an» och »Marjam» är enligt domkapitlets åsikt anstötliga. Den förra sätter äktenskapet ifråga. Den senare utsätter försoningsläran för grov drift. Det måste vara psykologiskt otänkbart, att Almqvist kan vara oberörd av att hans hederskänsla som präst nu sätts på spel med anledning av hans publicistik. Domkapitlet ger själv en möjlig förklaring till hans handlande, som för Almqvist måste ha varit provocerande. Denne måste enligt domkapitlets mening vara förvirrad i sitt tänkesätt om gränserna för diktens frihet och diktarens religiösa och moraliska ansvarighet. Domkapitlet finner som motiv för denna författarverksamhet ett behov av att vinna popularitet. Almqvist får slutligen en allvarlig förmaning att under bön och självprövning bekämpa sådana frestelser. Som en man, en kristen och fr. a. som en Ordets tjänare är det hans heliga plikt att ge en offentlig och tillfredsställande bekännelse och förklaring. Det onda, som Almqvist åstadkommit, bör han på detta sätt häva så långt som möjligt. De gåvor som han har bör han med brinnande nit använda i Herrens tjänst. Domkapitlet kräver alltså, att Almqvist skall göra en klar offentlig avbön.[11]

Någon offentlig syndabekännelse och förklaring publicerade inte Almqvist. Ett svar till Uppsala domkapitel inflöt dock utan större dröjsmål. I sin skrivelse den 29 juli 1840 sätter Almqvist sin medborgerliga frihet i motsatsställning till domkapitlets förmansställning över honom som präst och den kyrkotuktslinje, som kapitlet anvisat. Därmed har Almqvist i det enskilda fallet ställt motsättningen mellan 1700-talets statskyrkouppfattning och liberalismens samhällssyn på sin spets i dess mellanställning mellan kyrka, stat och mänsklighetsideologi. Han beklagar domkapitlets olägliga ingripande. Han ifrågasätter, om domkapitlet har någon befogenhet därtill. Han skall just företa en utrikes resa men nödgas nu ingå i svaromål ifråga om sin tro och sin heder. Han ger domkapitlet en reprimand för att ha vidtagit en juridisk åtgärd utan rätt därtill. Eftersom han aldrig haft prästerlig tjänst i stiftet och dessutom bor i Stockholm, ifrågasätter han, huruvida han står under domkapitlets domvärjo. Almqvist igenkänner vidare i domkapitlets skrivelse, vad Kungl. brevet av den 21 aug. 1786, 1 § kallar »en tjänlig föreställning med förmaning». Han ger nu domkapitlet en knäpp på näsan genom att påpeka, att domkapitlet inte iakttagit denna förordnings föreskrifter. I detta hade Almqvist formellt rätt. Stadgan föreskriver, att ärendet skall utredas av vederbörande prost och föreläggas domkapitlet, innan någon varnings- eller förmaningsåtgärd

vidtas. Om den felande inte vidgår sin skuld, skall den vidare bevisas genom vittnen. Almqvist tillönskar något ironiskt domkapitlet en besinning om att det nu är fråga om att tala juridiskt med varandra. Men nu har domkapitlet på sina egna grunder dömt honom ohörd, tagit från honom hans heder både som präst, kristen och medborgare och inte minst, kränkt hans heder som människa.

Almqvist tillbakavisar domkapitlets anklagelser mot sin äktenskapssyn. Han bemöter domkapitlets påståenden om hans drift med aposteln Paulus och försoningsläran. Ingen har gjort så mycket som Paulus för den sanna kristendomens införande. Almqvist hoppas, att domkapitlet måtte ha en lika hög uppfattning om aposteln som han själv har.

Almqvist tar till sist upp frågan om poetens-prästens frihet. Som konstnär måste han ha rätt att utan inblandning av något domkapitel framställa trons hjältar, även när de står mitt i brytningen mellan det gamla och det nya och ännu inte kommit till klarhet om sig själva. Almqvist slutar med en åsnespark mot den han förmodligen helst ville träffa, nämligen Fahlcrantz. Almqvists egna begrepp om den poetiska friheten var inte vådligare för den Heliga Skrift än den skämtsamma dikt, benämnd Noacks ark, vars upphovsman fanns bland domkapitlets egna ledamöter.[12]

Omedelbart efter denna första konfrontation mellan domkapitlet i Uppsala och Almqvist och hans progressiva liberala kristendomssyn, begav sig denne på sin utrikes resa. Efter hans återkomst i februari 1841 togs hans ärende åter upp i domkapitlet. Meningarna var delade om hur man skulle förfara. Ärkebiskopen befann sig på riksdagen. Ärendets vikt framgår av att ledamöterna i största utsträckning yttrade sig genom skriftliga förklaringar. af Wingård hade åsikten, att det svar Almqvist givit på domkapitlets skrivelse av den 10 juni 1840 borde bemötas skriftligt. Något juridiskt förfarande borde inte inledas nu, utan en ny skrivelse borde avgå med domkapitlets faderliga förmaning. I den skulle Almqvists missförstånd om domkapitlets omsorg och avsikter tillrättaläggas och domkapitlets rätt att ge en präst sådana varningar klargöras, eftersom Almqvist själv genom sin prästed ålagt sig att inte sprida åsikter, som strider mot den evangeliska läran eller vållar oro i församlingen.[13]

Knös' yttrande är av särskilt intresse, därför att han deklarerar en principiell uppfattning. Han ansluter sig till ärkebiskopen om en ny skrivelse och till dennes skäl mot ett stillatigande. Att inkalla Almqvist skulle däremot vara att inleda en religionsprocess, något som Knös förklarar sig principiellt vara emot. Beträffande Almqvists tryckta skrifter kunde en sådan anställas endast i den ordning tryckfrihetsförordningen anvisade. Och att åtala honom för hans åsikter i den förklaring, som han avgivit, var icke tillrådligt. Framför allt anser dock Knös, att åtal är ett vapen, som det inte anstår domkapitlet att använda. Kristendomen segrar aldrig genom tvångsåtgärder utan endast genom allvarlig och frimodig bekännelse av

sanningen. Det vittnar urkyrkan om. Så var reformationens och Luthers grundsats, om den än blev oförstådd eller missförstådd av många. Knös yrkar på en ny skrivelse i denna lutherska kristendoms anda, »men endast detta och intet mera».[14]

Almqvists ändrade levnadsförhållanden kom dock att aktualisera ett inkallande till domkapitlet. I oktober 1841 hade Almqvist slutat sin tjänst vid Nya elementarskolan i Stockholm. Det ålåg därmed domkapitlet att ge honom prästerligt förordnande. Innan dess ansåg sig domkapitlet böra få klarhet om hans teologiska och kyrkliga ståndpunkt. Almqvist kallades därför inför domkapitlet till den 2 november 1842.

Ärkebiskopen hänvisade vid sammanträdet till domkapitlets skrivelse av den 10 juni 1840 och andra ansträngningar från domkapitlets sida att föra Almqvist till rätta. Domkapitlet hade sedan avvaktat för att se verkningarna, eftersom Almqvist då inte var församlingspräst och inte heller kristendomslärare. På grund av hans skrift »Prästens ställning i tidevarvet» och hans krav på en revision av pliktbegreppet ålåg det honom nu att redovisa sin teologiska syn som präst. Hade Almqvist den uppfattning, som hans prästed band honom till? Ärkebiskopen ställde 12 frågor, som Almqvist skulle besvara. Almqvist anhöll att få besvara frågorna skriftligt, eftersom han inte ville »extemporera bort sitt ämbete». Domkapitlet biföll anhållan. De skriftliga frågorna överlämnades med respit till den 30 november med svaren.

Knös uppger senare, att han från början varit skeptisk mot de av ärkebiskopen uppsatta frågornas formulering. Deras pontifikala nimbus »med mössa, kåpa och kräkla» var avsedd att imponera. »Men på en sådan som Almqvist hjälper intet imponerande.»[15]

Den 25 november 1841 är Almqvists svar på domkapitlets 12 frågor daterat.[16] Svaren är betydelsefulla, eftersom de ger en inblick i Almqvists syn på Bibeln och bekännelsen och hans teologiska argumentering.

Almqvist försäkrar, att han inte hyser någon irrlära. Han har varken omfattat eller utspritt något, som han anser inte överensstämma med den Heliga Skrift eller kyrkans grundskrifter. Han framför således sin egen tolkning som kriterium på en rätt skriftuppfattning. Enligt denna sin försäkran skulle han därför enligt egen utsago kunna svara med endast ett ja på samtliga frågor. Men för att undvika missförstånd utber han sig att beträffande vissa av dem få vara utförlig. Han vet att många, särskilt präster, lever i en blind bokstavstro i dessa frågor. Själv har han prästvigts vid mer mogen ålder och därför långt innan varit förtrogen med bekännelseskrifterna.

Domkapitlets 12 frågor var centrerade kring spörsmålet om Skriftens förhållande till bekännelsen. Formuleringen finns i den sjunde frågan, »Erkänner Titulus såväl den Heliga Skrifts sanning som vår bekännelses sanning?» Den föranleder Almqvist till en utförlig framställning av sin kristendomsuppfattning.

Mänskligheten utveckling präglas enligt Almqvist av ett stationärt och ett progressivt element. Dessa två stå i ständig relation och i ett nära beroende av varandra. Det nu bestående förutsätter en rörelse, som fört det framåt till vad det är. Rörelsen, utvecklingen för till nya anhalter i mänskligheten historia. En sådan var judendomen. I förhållande till denna blev kristendomen en progressiv kraft, som förde den kristna tron vidare till nya stationer. Luthers framträdande och hela den evangeliska läran var nya faser i denna dynamiska utveckling.

Almqvist gör utifrån denna liberala idealistiska utvecklingssyn en slutsats, som är betydelsefull i hans framställning. Bekänner man sig till detta progressiva synsätt betyder det, att man nu bejakar den kristna tron och den evangeliska läran. Den är med andra ord vår nuvarande station, men en uppehållsplats på vägen.

Det finns dock alltid en spänning, en strid, mellan det stationära och det rörliga. All utveckling sker under motstånd. Man måste därvid vara observant, så att man inte gör felbedömningar åt något håll, felaktigt håller fast vid det stationära och avböjer rörelsen eller tvärtom. För en sådan bedömning måste finnas kriterier. Almqvist inför för detta ändamål två begrepp, innehåll och form. Hans framställning avser att med hjälp av dem bedöma det kristna trosinnehållet i Skriften i dess utformning i bekännelsen i dagens kyrka.

Är det stationära, det nu bestående i kristendomen, gott både till innehåll och form, så skall man hålla fast vid det. Är det nuvarande gott till innehållet men blivit otjänligt i formen, skall denna omvandlas och göras ändamålsenlig. Det kan ske genom en återgång till den ursprungliga eller genom ett progressivt nyskapande. I detta teoretiskt filosofiska framställningssätt igenkänner man Almqvists höga värdering av urkristendomen och reformationen. De är dels ursprungliga, dels nyskapande krafter i kristendomens historia.

Men – och detta är ett viktigt moment i Almqvists kristendomsuppfattning – om både innehållet och formen befinns ha blivit inadekvata eller falska, måste själva innehållet förändras eller nytolkas och formerna sedan anpassas därefter. Och vad är kriteriet på att detta bör ske? Almqvists svar är: När mänskligheten eller kristenheten har kommit till det stadium av medvetenhet, bildning och utveckling, att den finner detta vara nödvändigt. Almqvist har en uppfattning, som finns hos Strauss, när denne yttrar sig om den gamla urkunden och den nya bildningen. Den senare måste vara utgångspunkten för den förras tolkning.

Almqvist har ett korrektiv för hur denna utvecklingsprocess skall förlöpa. Han anlägger en historisk och aktuell aspekt på sin egen tid och sitt förhållande till Uppsala domkapitel. Rörelsen, utvecklingen får man endast företräda i debatt i tal och skrift. Så länge det stationära, Skriften och bekännelsen i sin nuvarande tolkning är fastlagda i lag, skall detta efterlevas

i det kyrkliga handlandet. Almqvist förutsätter alltså, att hans ställning som präst inte begränsar hans medborgerliga rättigheter som publicist. Han har enligt liberal tankegång sin personliga åsiktsfrihet.

I historien ser Almqvist också undantag beträffande solidariteten till gällande ordning. De första kristna bröt mot den fastställda ordningen i kejsarkulten. Gustav Vasa bröt mot sådana ordningar i den katolska kyrkan. Själva principen står dock enligt Almqvist fast. Det stationära skall förändras på laglig väg, när det befinns vara ett passerat stadium i utvecklingen.

Almqvist ställer slutligen den fråga, som för hans egen situation i förhållande till domkapitlet står i centrum. Har dagens svenska kyrka en sådan struktur, att den ger det progressiva elementet en plats inom sig. Kan en person, Almqvist själv, följa en progressiv linje och ändå vara präst? Almqvist anser detta vara fallet. Eljest skulle han inte ha låtit prästviga sig. Ett progressivt element är tillåtet i prästens trosuppfattning, så snart han stöder sig på Skriften. Därmed har han också bekännelsen på sin sida. Ty enligt evangelisk luthersk kristendomsuppfattning måste symbolerna alltid ha sitt korrektiv i Skriften. Uttalar de något annat, har de avvikit från Skriftens rätta tolkning.[17]

Utifrån Almqvists omfattande framställning kan man dra följande slutsatser om hans liberala idealistiska kristendomssyn. Den Heliga Skrift ger kristendomens innehåll. Bekännelsen, den yttre ordningen, kyrkan, traditionen är uttrycken, formerna för detta innehåll. De kan och måste förändras i den dynamiska utvecklingsprocess av bildning och medvetenhet, som är kristenhetens och mänsklighetens signum. Skriften är i detta progressiva förlopp fundamentet för tron, bekännelseskrifterna är tidens tolkningar. Men även Skriften själv är tolkningsbar allt efter det stadium av bildning och medvetenhet, som kristenheten eller kyrkan befinner sig på under sin vandring. Inom denna utvecklingsprocess har prästen-poeten en pionjärställning.

Almqvists svar på domkapitlets 12 frågor gav inte den klarhet om hans konfessionella och moraliska ställning, som domkapitlet avsett. Ifråga om Skriften och bekännelsen hade han avslöjat en avancerat subjektiv liberal kristendomssyn. I formen var Almqvists framställning spekulativ och teoretisk och gav inte några direkta belägg för irrlära.

Knös, som på förhand varit skeptisk beträffande frågornas möjligheter att tvinga Almqvist till precisa svar, konstaterade att frågorna, som han befarat, varit för allmänna. De hade givit Almqvist möjlighet att slingra sig undan, »Almqvist är som en kameleont». Själv hade Knös önskat, att domkapitlet med några få frågor gått Almqvist direkt in på livet. Utifrån dennes eget författarskap borde domkapitlet ha ställt frågor, om vilka moment i den på bekännelsen grundade kristna etiken som var oriktiga. Vidare borde Almqvist ha avkrävts sin uppfattning om arvsynden, förso-

ningen och rättfärdiggörelsen utifrån sitt ställningstagande till denna bekännelse.

Knös var som vi sett emot ett juridiskt förfarande. Men mer än någon annan driver han själva sakfrågan för kyrkans skull. Det är nödvändigt att komma till klarhet var Almqvist står som präst i Svenska kyrkan ifråga om kyrkans grundlära. Domkapitlets ofrånkomliga plikt var att utröna Almqvists verkliga uppfattning genom preciserade frågor. »Mitt samvete tvingar mig. Frånvarande måste jag inskränka mig till att bombardera honom (ärkebiskopen) med brev på brev», skriver Knös till S. Kamp mitt uppe i kyrkolagskommitténs arbete i Stockholm.[18]

Ärkebiskopen var obenägen. En åtgärd enligt Knös' förslag skulle innebära, att af Wingård indirekt erkände, att hans egna frågor varit otillfredsställande. Men Knös fick sin vilja fram. I sammanträde den 16 jan. beslöt domkapitlet att tillställa Almqvist tre frågor att besvara inom en månad. I dem känner man igen Knös' frågeställningar. Frågorna gällde i huvudsak följande: 1) erkände Almqvist enligt sin prästed, att bekännelseskrifterna överensstämde med Skriften och att Skriftens grundlära följaktligen är de symboliska böckernas, 2) omfattade Almqvist med full övertygelse kyrkans lära om arvsynden, försoningen och rättfärdiggörelsen genom tron, 3) såg Almqvist äktenskapet som en gudomlig stiftelse och vigseln i följd därav som en helig stiftelse?[19]

I ingressen till sitt svar beklagar Almqvist med klädsam sorg, att domkapitlet uttalat tvivel om hans uppriktighet. Han rekapitulerar därför hela sitt mellanhavande med domkapitlet för att uppvisa, att han inte brustit däri. Samtidigt konstaterar han med tillfredsställelse, att en av »rikets högsta auktoriteter» bedriver skriftväxling med en enskild person i mänsklighetens högsta frågor.

Almqvist har i sitt svar gjort en omfattande analys av innebörden i den första frågan och kommer med nyanseringar och reservationer fram till ett ja beträffande kyrkans grundlära. Med grundläran avser han uppenbart den Augsburgska bekännelsen. Men han avvisar en innebörd av kyrkans grundlära, som innefattar hela den lutherska lärotraditionen. Som exempel på denna tar Almqvist Joh. Gerhards Loci Theologici. Ifråga om arvsynden, försoningen och rättfärdiggörelsen genom tron förklarar Almqvist, att församlingens lära som den finns i Augsburgska bekännelsens III, IV och V artiklar är hans grundlära. Men han tillägger, att han bemödar sig om en djupare förståelse av dessa frågor än den »som man eljest alltför vanligt tager på ytan».[20]

Domkapitlet fann Almqvists svar acceptabla. I sitt svar förklarar det, att denne får anses ha fullgjort sin skyldighet.[21] Domkapitlet avser därför att tills vidare avsluta de åtgärder, som det företagit enligt Kungl. brevet av den 2 maj 1751. I en genomgång stycke för stycke slår domkapitlet fast, i vilka avseenden det varit tillämpligt på Almqvist. Domkapitlet tolkar väl-

villigt Almqvists svar så, att denne anser sig bunden till de flesta av de krav, som prästeden ställer på honom. Tidigare hade han varit mer eller mindre undvikande. Det hade tvungit domkapitlet att avkräva honom denna mer otvetydiga förklaring.

På domkapitlets frågeställning, om Almqvist alltjämt ansåg sig vara en rättskaffens evangelisk luthersk präst hade han nu uttalat sin anslutning till den tro och övertygelse om kyrkans grundlära, sådan den utgått från reformationen. Domkapitlet tolkar det positivt utifrån Almqvists egna distinktioner. Domkapitler finner, att vad Almqvist ifrågasatt om bekännelseskrifterna som förbindande normer stod i samklang med den skillnad, som kyrkan själv alltid gjort mellan mer eller mindre väsentligt i läran (res primariae och res secundariae).

Almqvists påstådda djupare uppfattning av kyrkans grundlära vill domkapitlet se som en intention att klarare och fullständigare tillägna sig kyrkans på Skriftens klara ord grundade lära. Men domkapitlets välvilja balanseras av dess försäkran om att det kommer att ägna en fortgående uppmärksamhet på denna hans strävan. Hans trängtan efter en fördjupad insikt får inte bli en täckmantel för hugskott.

Almqvist hade begärt 6 månaders tjänstledighet. Domkapitlet beviljar denna. Beträffande ytterligare tjänstledighet hade han att ingå till Kungl. Maj:t med sin ansökan.

Fahlcrantz skilde sig från domkapitlet med en skriftlig reservation. Beviljandet av tjänstledighet angav, att domkapitlet alltjämt hyste hopp om att med mildhet och förtroende kunna föra Almqvist till rätta. Hans egen pessimism i detta avseende delades dock av många. Domkapitlet hade dock främst att å församlingens vägnar vaka över läran. Och Almqvists besynnerliga sinnesstämning i senare tider befriar honom inte från ansvaret för sina skrifter. Bakom en juridisk oåtkomlighet döljer Almqvist en heretisk trosuppfattning. Allt hopp om hans förbättring och därmed att ha honom i prästtjänst är enligt Fahlcrantz ute. Almqvist bör avsättas från prästämbetet.[22]

I augusti 1843 underrättade Almqvist domkapitlet, att han enligt dess hänvisning begärt förnyad tjänstledighet tills vidare hos Kungl. Maj:t.

Almqvists ansökan remitterades till domkapitlet för yttrande. Domkapitlet tillstyrkte ytterligare 6 månaders tjänstledighet. Det gör förbehållet, att Almqvist inte skall åtnjuta tjänsteårsberäkning. Domkapitlet gör vidare en beslutsförklaring. Tillstyrkandet sker på samma grunder som tidigare, alltså för Almqvists fortsatta självprövnings skull och under domkapitlets fortsatta uppmärksamhet på hans renlärighet. Domprosten J. Thorsander reserverade sig mot beslutet i rakt motsatt syftning än Fahlcrantz. Almqvists arbete med ordboken över svenska språket, som varit hans återkommande skäl för tjänstledigheten, var anledning nog att reservationslöst tillstyrka bifall till tjänstledigheten.[23]

Inom kort hade domkapitlet en remiss på bordet beträffande Almqvist av vida större betydelse. Denne begärde hos Kungl. Maj:t att återfå den extra ansökningsrätt han som rektor vid Nya elementarläroverket haft till regala pastorat. Knös skrev domkapitlets yttrande.[24] Det är måttfullt i tonen och skarpt i sak. Domkapitlet rekapitulerar vad som hänt i almqvistfrågan. Almqvist prästvigdes för ärkestiftet 1837 och hade sedan dess gjort sig känd som författare. I sin publicistik, särskilt i skrifterna »Marjam» och »Det går an» hade han vantolkat kristendomens huvudsanningar. Kristendomen hade i »Marjam» framställts som en förfalskning allt ifrån början. Med en av kyrkans grunddogmer, försoningsläran, hade Almqvist närmast drivit gäck. Domkapitlet hade hela tiden behandlat Almqvist i enlighet med det på honom tillämpliga Kungl. brevet av den 2 maj 1751, som avser »prästman som varit förledd av villosatser och bragts åsido». Med den omsorg, kärlek, saktmod och undervisning, som där föreskrevs, hade domkapitlet sökt föra honom till rätta. Men Almqvist hade vantolkat domkapitlets beslut. Han hade undandragit sig dess tillsyn. Domkapitlet åberopar KL 1686. Enligt denna är Almqvist skyldig att ta emot prästtjänst i ärkestiftet, sedan han slutat sin skoltjänst. Enligt Kungl. brevet av den 23 juni 1752 har domkapitlet en fortgående kyrkorättslig skyldighet att vaka över Almqvists ställning till läran, i synnerhet som han med skäl kunde misstänkas för att ha brutit sin prästed.

Två gånger har domkapitlet givit Almqvist tillfälle att skriftligt redogöra för sin inställning till Skriften och bekännelsen. Han har slutligen erkänt sig genom sin prästed vara bunden till de flesta av de krav, som prästeden ställer på honom. I andra frågor har han varit svävande. Före vidare åtgärder har nu domkapitlet två gånger beviljat Almqvist tjänstledighet. Denne skulle därmed få tid till självprövning. Domkapitlet skulle därigenom få klarhet, om Almqvist verkligen forskar efter sanningen. Varom inte skulle domkapitlet få visshet om att det fanns skäl för åtal enligt Kungl. brevet av den 23 juni 1752. På honom skulle då vara tillämpligt, vad detta brev säger om en präst, som »redan medvetet förhärdat sig mot sanningens makt».

Utan den angivna självprövningen anser sig domkapitlet inte kunna förordna Almqvist till prästtjänst. Dess utgång får avgöra kommande åtgärder. Domkapitlets princip har varit, att en präst inte får gå in i församlingstjänst för att där sprida sina egna hugskott. Villkoret måste vara, att prästen med hjärtats tro bekänner och förkunnar Guds ord enligt den bekännelse, som är församlingens erkända och fastlagda. Domkapitlet fogar till detta en i almqvistfrågan enligt dess mening betydelsefull att-sats ur prästeden: »så att hela hans leverne och all hans verksamhet bär vittne om denna tro». Hittills har han inte kunnat skingra domkapitlets stora tveksamhet.

Endast om Almqvist utan intolkningar och sidoblickar avger en bestämd

försäkran om sin trohet mot bekännelsen, kan domkapitlet därför tillstyrka hans ansökan. Han skall reservationslöst försäkra, att han vill fullgöra de förpliktelser, som han förbundit sig till genom sin prästed och genom besvarandet av kyrkohandbokens frågor. Endast under sådana villkor är domkapitlet berett att tillstyrka hans ansökan om att återfå sin extra ansökningsrätt till regala pastorat. Domkapitlet skärper tonen ytterligare genom att delge Kungl. Maj:t sin plan om kyrkorättsliga åtgärder, som dittills uppskjutits i en förhoppning om Almqvists besinning. Från domkapitlets sida är nu allt berett för åtal inför domstol.[25]

I memorial av den 10 maj 1844 kom Kungl. Maj:ts beslut. Händelseförloppet i almqvistfrågan återges enligt uppsalakapitlets yttrande. Kungaskrivelsen aktger på domkapitlets villkor för att kunna tillstyrka Almqvists ansökan.

Kungl. Maj:t delger, att Almqvist i enlighet med domkapitlets stipulation avgett sin försäkran. Han har utfäst sig att obrottsligt och utan reservation fullgöra de plikter, som han vid prästvigningen förbundit sig till genom prästeden och sitt svar på de i handboken ställda frågorna. Eftersom Almqvist uppfyllt de villkor, som domkapitlet ställt för att kunna tillstyrka hans ansökan, har konungen i nåder beviljat densamma. Almqvist återfår den extra ansökningsrätt, som han åtnjutit som lärare.[26]

II. Kyrkoförfattning och församling

INLEDNING

Under 1840-talet började det svenska ståndssamhället att upplösas. I teologiskt och författningsmässigt hänseende var liberalismen dynamiken i denna process. Tryckfrihetsmålet mot C. J. L. Almqvist visade, att samhället godtog den liberala religiösa samhällssynen. Då dennas främsta företrädare var präst, aktualiserade detta för uppsalateologerna den författningsmässiga frågan om kyrkans egenart. Uppsalakapitlet slog vakt om denna genom att kräva prästens bundenhet till bekännelsen. Grunden för kyrkan var Skriften och bekännelsen och de organisationsformer, som församlingen under historiens gång skapat.

Kyrkans väsen och författning i förhållande till det rådande statskyrkosystemet aktualiserades också genom den oro på församlingsplanet, som straussdebatten åstadkom bland läsarna.[1] Dessa upplevde rationalismen i samhället som ett hot mot kyrkans kristologiska grund. Statskyrkan var för dem detsamma som världen. Den förföljde den sanna kyrkan. Uttryck för detta såg läsarkritiken i den gällande förbindelsen mellan kyrka och stat och då framför allt i konventikelplakatet, där de nu livligt förekommande läsarsammankomsterna var förbjudna. Från rakt motsatta utgångspunkter riktade den religiösa liberalismen och det kyrkokritiska läseriet sina angrepp mot den statskyrkliga författningen. Uppsalateologerna å sin sida var medvetna om att kyrkan var inne i en brytningstid, som krävde reformer som svarade mot kyrkans väsen. De var här beroende av den schleiermacherska församlingssynen. Denna hade förbindelser både med de liberala mänsklighetsidéerna och väckelsens församlingssyn. Den var en kyrklig och teologisk anpassning till den ideologi, som låg till grund för det borgerliga samhället.[2]

a. Den schleiermacherska församlingssynens genombrott

Inflytandet från den tyska väckelseteologin framträder under 1830-talet hos Anders Erik Knös, då docent i exegetik vid Uppsala universitet. Denne framlade 1830 fyra dissertationer »Om prästämbetet i urkyrkan», »De idea sacerdotii in ecclesia primaeva». Han framträdde här som företrädare för ett spiritualiserat ämbets- och församlingsbegrepp i kritisk hållning till den hierarkiskt uppbyggda institutionella kyrkan. Urkyrkan hade inte några över- eller underordnade ämbeten. Allas jämlikhet var grundprincipen för den kristna gudstjänsten och för församlingens liv. Efter hand infördes differentierade ämbeten i likhet med omgivande religioner. Ur detta ut-

vecklades den institutionella kyrkan. Luther och sedan Spener återupptäckte det allmänna prästadömet och återgav det åt församlingen.[3]

Knös' församlingsbegrepp är beroende av den tyska väckelseteologin. Han hänvisar till Ph. Marheinecke, A. Neander och Fr. Schleiermacher. Jämte Schleiermacher har Neander haft betydande inflytande i vårt land. Hans kyrkohistoria lästes bland präster och teologie studerande. Han var tidstypisk för väckelseteologin under romantiken. Denna förenade pietismens kristocentricitet med upplysningstidens moraliska patos och romantikens sinne för andens skapande kraft i historien.[4]

Knös följde noga den tyska teologiska forskningen och författningsutvecklingen i de tyska landskyrkorna. Om detta vittnar hans engagemang i straussdebatten och likaså hans recensionsverksamhet i Ecclesiastik Tidskrift alltifrån dess tillkomst. Hans kyrkoförfattningsideal var i samklang med de tyska presbyterianska reformsträvandena. Dessa byggde på Schleiermachers syn på den urkristna församlingen som en societas aequalis, en gemenskap av likasinnade. Knös tillämpade detta församlingsideal såsom den konfessionelle Claus Harms framställt det i sin Pastoraltheologie. Knös hade givit impulsen till den svenska översättningen av detta arbete. Som professor i pastoralteologi lade han det till grunden för undervisningen av de blivande prästerna.

Harms framhöll möjligheterna att bygga upp en presbyterial församlingsordning kring den väckte prästen. Denne kunde använda församlingens övriga tjänare för att hålla sig underrättad om de andliga behoven i församlingen. Vidare borde församlingen själv ta ansvar i själavården genom att utse några av de mest ansedda och gudfruktiga församlingsmedlemmarna till att vara prästens särskilda medhjälpare. Harms ser detta som ett framtidsmål. Hade vi haft dessa medarbetare i församlingen redan nu, säger han, skulle vi haft grunden till en verklig presbyterialförfattning.

Den svenska utgåvan av Harms' pastoralteologi utkom 1839, vid samma tid som kyrkolagskommittén enligt uppdrag från Kungl. Maj:t framlade sitt förslag till sockenstämmor och kyrkoråd. I sina noter till Harms' arbete säger Knös, att en sådan presbyterialförfattning, som Harms åsyftade redan finns i den svenska kyrkan. I sockenstämman har församlingen sitt presbyterium majus och i kyrkorådet sitt presbyterium minor. Båda är lagfästa som kyrkliga organ.

Utifrån svenska förhållanden lägger Knös fram sin syn på det presbyteriala elementet i den svenska kyrkoförfattningen. Kyrkorådet bör betraktas som församlingens organ för den religiöst disciplinära församlingsvården. Det är dess ursprungliga och egentliga uppgift. Dessutom har kyrkorådet allmänt kommunala frågor om hand, behandlar mindre, polisiära ärenden och har uppsikt över hälsovården. På motsvarande sätt kan sockenstämmans åligganden uppdelas i en kyrklig och en kommunal funktion.

Knös menar, att denna svenska presbyterialförfattning har fått en motsvarighet i den tyska kyrkolagstiftningen och att de tyska landskyrkorna har hämtat förebilder från den svenska kyrkoförfattningen. I Preussen påminner församlingarnas presbyterier om de svenska kyrkoråden. Pastor är självskriven ordförande. Presbyteriet har som uppgift att handha kyrkotukten. I övrigt sköter det fattigvården och har hand om församlingens ekonomiska förvaltning. Vidare har, konstaterar Knös, kyrkoordningen för Westfalen sedan 1835 i likhet med den svenska kyrkan en större och en mindre församlingsrepresentation.[5]

I Knös' kyrkoförfattningssyn omkring 1840 finns således två komponenter. Det pietistiskt presbyteriala draget framträder i synen på församlingen som en Kristus-gemenskap. Denna konstituerar dess egenart och är dess primära kännetecken. Församlingens kärna är den väckte prästen. Denne har i församlingsvården stöd av sitt presbyterium. Den andra komponenten är den historiskt organiska. Kyrkorådet och sockenstämman är en historiskt organisk svensk urbild för presbyteriala församlingsorgan. Från denna svenska ordning har andra länder hämtat impulser för sina reformer av kyrkoförfattningen.

b. Kyrkorådsreformen 1843

Knös' uppfattning och argumentation om församlingsorganisationen står i direkt sammanhang med den pågående svenska liberala kommunreformen.

Alltsedan sin tillkomst hade 1817 års förordning om sockenstämma och kyrkoråd varit föremål för klagomål på riksdagarna. Det förde till att ständerna vid 1834–35 års riksdag ingick med en skrivelse till Kungl. Maj:t med anhållan om en ny förordning. I KLF 1838 fanns denna fråga med. Kungl. Maj:t gav nu den sittande kyrkolagskommittén i särskilt uppdrag att framlägga förslag till en ny sockenstyrelse. Daterat den 19 juni 1839 överlämnade kyrkolagskommittén sitt förslag till konungen.[6]

Knös var personligt engagerad i kommitténs strävan att förstärka den kyrkliga karaktären i polemik mot de liberala kommunala syftena. Han karakteriserar kyrkolagskommitténs förslag som ett kyrkligt betänkande i motsats till fattigvårdskommitténs lekmannaåsikter i den senares samtidigt framlagda betänkande och förslag rörande fattigvården i riket.[7]

I överlämningsskrivelsen till konungen redovisar kyrkolagskommittén sin uppfattning om kyrkorådets uppgift. Kyrkorådet är ett presbyterium. Dess uppgift är att ha hand om kyrkotukten. Dess ställning som myndighet gör att dess rätt att pålägga världsliga straff bör upphöra. Därför förebådar kommittén ett förslag om att kyrkoplikten skall avskaffas.[8]

Kommittén gör här ett viktigt principiellt påpekande. Staten har fogat in kyrkan som ett led i den sedligt polisiära lagstiftningen. Statskyrkosystemet har sekulariserat församlingsstyrelsen. Kyrkotukten var en form för

återupptagandet i kyrkans gemenskap, men när kyrkotukten nu utmätts av världslig myndighet har den förvandlats till ett straff, som sedan skall verkställas av församlingen. Det kan inte, anser kommittén, »vara kyrkan tillständigt» att på detta sätt användas för att verkställa borgerliga straff.

Kommittén gör i sitt uttalande uppbrott från 1700-talets statskyrkliga syn. Till detta har influenser från romantiken, liberalismen och Schleiermachers församlingssyn bidragit. Kommittén föreslår, att konventikelplakatet upphäves och att i stället för den tidigare statskyrkliga juridiska synen pastoralteologiska överväganden läggs till grund för kyrkan.[9]

Kyrkorådet skall enligt förslaget biträda kyrkoherden med att upprätthålla kyrkotukten i församlingen. Antalet ledamöter skall, kyrkvärdarna inbegripna, vara minst fyra och väljas på sockenstämman. I en reservation föreslår Knös, att även komministern skall vara ledamot. Han avser därmed, att församlingens ordinarie själasörjare oavsett tjänsteställning skall kunna ha hand om kyrkotukten.[10]

Kyrkorådet skall ha en tillrättavisande tillsyn över självförvållad okunnighet, vanvördnad för Guds ord och sakrament och gudstjänsten, vårdslös barnuppfostran, oförsonlighet och bitterhet, hårdhet mot husfolk, olydnad mot föräldrar, vana vid svordomar, dryckenskap, skörlevnad, oenighet i äktenskap, förargelse i den allmänna sammanlevnaden. De paulinska förmaningarna är lätt igenkänneliga i uppräkningen. De är infogade i ett patriarkalt kyrkligt sammanhang. Den bibliska legitimitet som kyrkorådet i sin egenskap av presbyterium har, fastläggs på detta sätt i dess uppgift. För kyrkotukten förfogar kyrkoherden som självskriven ordförande i kyrkorådet över tre förmanings- och varningsgrader: 1. enskilt med den felande, 2. gemensamt med en eller flera församlingsmedlemmar, 3. med den felande inför kyrkorådet. Den nytestamentliga kyrkotuktsordningen enligt Matt. 18: 15–17 har alltså upptagits i förslaget med den skillnaden, att kyrkorådet representerar församlingen.

Förslaget betonar ett ihärdigt själavårdsförfarande. Varje förmanings- och varningsgrad kan upprepas. Leder den trots detta inte till framgång, skall den felande uteslutas från nattvarden till vidare.[11]

Det tregradiga varningsförfarandet är vid en jämförelse med 1817 års förordning nytillkommet. Men det har paralleller i KL 1686 och i 1735 års religionsstadga och anknyter till svensk tradition. Detsamma är fallet med bruket av det mindre bannet. Denna statskyrkliga lagstiftning från den konfessionella epoken och upplysningstiden har dock det gemensamt, att den statliga myndigheten skall ingripa, när den kyrkliga inte når sitt syfte genom undervisning, förmaning och varning.

I förslaget om kyrkoråd 1839 möter däremot en ny tendens i fråga om församlingens självständighet. Förslaget förutsätter, att församlingen själv ansvarar för kyrkotukten genom pastor, församlingsmedlemmar och kyrkoråd. Församlingen pålägger genom pastor det mindre bannet. Ett pro-

blem tar dock förslaget inte in under församlingens ansvar och kompetens. Det är villfarelse i läran. Denna fråga blev aktuell för uppsalakapitlet i samband med erikjansarna.[12]

Beträffande sockenstämmans kompetensområde skiljer sig 1839 års förslag till sockenstämma klart från 1817 års förordning. Den skall endast handlägga kyrkliga frågor. Till dessa räknas undervisningen och fattigvården. Sockenstämman har således karaktären av presbyterium majus. Det förstärks av att kommittén föreslår, att socknar med minst 2 000 personer eller en utsträckning av över 1,5 mil från kyrkan skall kunna utse deputerade, till vilka sockenstämman delegerar beslutanderätten i färre eller flera frågor.[13]

Förslaget till sockenstämmor och kyrkoråd 1839 överlämnades av Kungl. Maj:t som proposition till 1840–41 års riksdag. Hela kyrkorådsinstitutionen kom härvid i ett oförmodat krisläge. Den direkta anledningen var, att fattigvårdskommitténs betänkande samtidigt överlämnades till riksdagen. Båda förslagen remitterades till gemensamma lag- samt besvärs- och ekonomiutskottet. Där behandlades de gemensamt.[14]

Utskottet fann, att de frågor som 1834–35 års riksdag ansett vara angelägna, blivit i det närmaste förbisedda. De framlagda förslagen ansåg sig därför utskottet inte ha anledning att ta ställning till. Utifrån enskilda motioner tog dock utskottet upp de berörda frågorna. Efter tre återremisser kunde utskottet framlägga ett förslag, om vilket de flesta stånden kunde enas.

Enligt betänkandet skulle sockenstämman och en nyinrättad sockennämnd utgöra socknens styrelse. Till sockenstämman hade förts, förutom de borgerliga angelägenheterna även de kyrkliga frågor, som förut tillhört kyrkorådet. Så var fallet med beslut i fråga om befordran av gudsfruktan och ordning vid den allmänna gudstjänsten. Den föreslagna sockennämnden skulle ha hand om skolundervisningen, fattigvården och hälsovården. En väsentlig förändring från tidigare ordning gällde ordförandeskapet i socknens styrelse. Ordföranden i sockennämnden skulle av sockenstämman tillsättas genom val. Pastors självskrivenhet som ordförande gällde skolfrågor. För övrigt hade pastor rättighet att delta i sockennämnden som ledamot, när hans ämbetsplikt och behovet påkallade det.[15]

Grundsynen i förslaget var närmast en social samsyn av socknen som en helhet med religionen som en integrerad del i densamma. Det hade ej tagit upp de nya pastoralteologiska tankarna om församlingen som en kristocentrisk enhet, som historiskt organiskt fortlevde i socknens kyrkoförsamling och som var representerad i dess kyrkoråd. Kyrkorådet var över huvud taget inte berört i utskottsbetänkadet. Dess åligganden förutsattes vila på det nya organet, sockennämnden. Detta styrks av att sockennämnden tillskrevs förmanings- och varningsrätt.

Inte heller i debatten i prästeståndet stod den nya synen på kyrkorådet i

förgrunden. Den var i första hand inriktad på frågan om ordförandeskapet i sockennämnden. I flera reservationer yrkades, att pastor skulle vara självskriven ordförande i såväl sockennämnden som i sockenstämman. Sockenstyrelsen borde stå under en enhetlig kyrklig ledning.

J. H. Thomander förde in i debatten den principiella frågan om att åtskilja kyrkligt och borgerligt. Det borde dock inte ske som i utskottsbehandlingen, där de kyrkliga ärendena förts över på ett borgerligt organ. Det kyrkliga presbyterium, som ingick i kyrkolagskommitténs förslag, förtjänade ett bättre öde än att helt försvinna i en sockennämnd.

Talmannen, ärkebiskop af Wingård, underströk Thomanders åsikter jämte flera talare. Thomander företrädde enligt af Wingård den rådande teologiska synen på området. Vad som nu var viktigt var att bevara kyrkorådet som församlingens organ, dess presbyterium för församlingsvården. af Wingård föreslog för att lösa frågan att den nya sockenstyrelsen skulle bestå av sockenstämma, kyrkoråd och sockennämnd, den sistnämnda som en delegation av sockenstämman för vissa borgerliga ärenden.

I den avgörande debatten i prästeståndet den 10 mars 1841 framförde Thomander förslag om sockenstyrelse med dessa tre organ. Sockennämnden skulle vara organ för socknens »hushållnings-, sundhets- och ordningspolice». Den skulle vara klart avgränsad från kyrkorådet, skolan och fattigvården. Med en sådan uppgift borde nämnden helst stå under annan ledning än pastors. Ståndet beslutade i enlighet därmed. Thomander fick i uppdrag att uppsätta ståndets särskilda yttrande.[16]

De övriga stånden hade redan tidigare beslutat i enlighet med utskottsförslaget. Detta var därmed antaget av riksdagen. Till Kungl. Maj:t gick en ständernas skrivelse med anhållan om ändring av författningarna om sockenstämma och om bildande av sockenstyrelse.[17]

Men de nya pastoralteologiska synpunkterna om församlingens egenart och dess representation genom pastor och kyrkoråd kom dock att överleva. I den avslutande debatten den 10 mars gick dåvarande biskopen i Visby Chr. I. Heurlin på samma linje som Thomander och af Wingård. Heurlins uppfattning var av särskild betydelse. Han hade 1838 efterträtt Aug. von Hartmansdorff som statssekreterare och blev i slutet av 1842 statsråd och chef för ecklesiastikdepartementet.[18]

Riksdagens skrivelse remitterades av Kungl. Maj:t till landets domkapitel, landshövdingeämbeten jämte kammarkollegium för yttrande. Remissvaren var på två punkter i stort sett enhälliga. Pastors ledning av sockenstyrelsen och kyrkorådet som förvaltande och verkställande organ för församlingens angelägenheter borde bibehållas. Remisserna bearbetades i ecklesiastikdepartementet under Heurlins ledning.[19]

Av intresse är att se uppfattningen i Thomanders eget domkapitel i Lund.[20] Denne fick inte gehör i domkapitlet för sin principiella församlingssyn om kyrkorådet som styrande organ i kyrkliga frågor. Han fram-

förde i stället sin uppfattning i ett särskilt yttrande med hänvisning till vad han hade yttrat i riksdagen. Domkapitlet åter ansåg det lämpligt, att i stället för den föreslagna sockenstyrelsen särskilda styrelser inrättades för undervisningsfrågor, fattigvård och hälsovård. Ordnings- och disciplinfrågor borde som nu höra under kyrkorådet. Det fick under sådana förhållanden gärna kallas sockennämnd.

Viktigt i vårt sammanhang är att undersöka Uppsala domkapitels remissvar.[21] Domkapitlet tog i sitt utlåtande upp frågan om den föreslagna sockenstyrelsen som helhet. På ett diplomatiskt sätt undviker domkapitlet att skärpa motsättningarna till de övriga stånden och till den kommunala självstyrelsen. Domkapitlet argumenterar därför i första hand för reformer på basis av status quo. Men det vidhåller sin principiella syn på kyrkans och församlingens egenart. Om reformer av sockenstyrelsen skall genomföras, måste det ske utifrån församlingens bibliska grund.

Den avgörande kritiken riktar domkapitlet mot den nya sockennämnden. Kritiken gäller inte nämnden som sådan. Den riktar sig mot att denna skall överta kyrkorådets åligganden och att detta skall försvinna.

Knös' historiskt organiska syn kommer tydligt till uttryck i yttrandet liksom hans kännedom om den senaste presbyterialt synodala utvecklingen i den Rhen-westfaliska kyrkoordningen 1835 i Preussen. Kyrkorådet är enligt domkapitlets övertygelse en av den svenska kyrkans viktigaste institutioner. Det kan därför inte ändras eller upphävas utan oöverskådliga konsekvenser i hela kyrkans ställning. I kyrkorådet kommer nämligen den äkta protestantiska andan, som är densamma som den urkristna, till uttryck.

Kyrkorådet härstammar enligt domkapitlet från den första och äldsta organisationen i den kristna kyrkan. I de församlingar, som apostlarna grundade, insattes presbyteri, äldste. Dessa vårdade de rent kyrkliga angelägenheterna. De presbyteriala åliggandena var i början skilda från prästämbetet. Under kyrkans fortsatta utveckling kom de dock att förenas i en och samma person. Därmed lades grunden till den hierarki, som utvecklats i den katolska kyrkan.

Protestantismen har brutit denna utveckling och gått tillbaka till urkyrkans presbyterialförfattning. Den reformerta kyrkan har antagit den presbyteriala ordningen som sin kyrkoförfattning. Med beundransvärd konsekvens har denna utvecklats, gynnad av de republikanska statsformer, där den först framträtt. Samma tendens har enligt domkapitlet gjort sig gällande i den evangelisk-lutherska kyrkan. I början var de yttre förhållandena mindre gynnsamma. Men inriktningen har gjort sig alltmer märkbar i den senare kyrkolagstiftningen.

Som exempel på den protestantiska utvecklingen anför domkapitlet Preussen. Där har införts presbyterier i varje församling, vilka har rent kyrkliga åligganden. Dessa har stor likhet med de svenska kyrkoråden.

Samma tendens gör sig gällande i nästan alla länder med luthersk konfession.

I den vidare argumenteringen för församlingens författningsenliga rätt kommer Knös' historiskt organiska syn till tals. I Sverige har, anför domkapitlet, kyrkorådet utbildats av inre nödvändighet, förrän någon som helst författning tillkommit. Redan innan prästprivilegierna utfärdades 1675, omnämnes kyrkorådet i äldre handlingar. Där anföres två slag av sockenstämma, dels för församlingen i allmänhet, dels för dess fullmäktige. Det senare åligger bl.a. val av kyrkvärdar och sexmän. Där behandlas även kyrkodisciplinen.

Mer bestämt och utförligt stadgas om kyrkorådet som en kyrkodisciplinär institution i prästerskapets privilegier 16 okt. 1723, 23 §. Detta lagrum ligger till grund för alla senare författningar. Från den tiden kan själva auktorisationen av kyrkorådet härledas. Detta organ har således fått en sådan dignitet, att det enligt domkapitlets uppfattning är privilegieskyddat. Det kan därför enligt Regeringsformen 114 § inte ändras eller upphävas utan prästeståndets medgivande. I sak skulle domkapitlets historiska utredning således betyda, att riksdagen i det föreliggande lagförslaget överskridit sina befogenheter.

Kyrkorådets betydelse behöver, framhåller domkapitlet, inte utläggas inför Kungl. Maj:t. Dess verksamhet för gudsfruktan, sedlighet och ordning i församlingen under ledning av ett kristligt upplyst och nitiskt prästerskap vitsordar sig själv. Som ingen annan institution i kyrkan har kyrkorådet fäst andra kyrkors uppmärksamhet på sig, lovordats och efterföljts.

Domkapitlet tar upp en möjlig invändning mot dess synpunkter. Som sockennämnd skulle kyrkorådet bara till namnet förändras. Allt skulle i sak bli som förut. Men just namnändringen finner domkapitlet principiellt allvarlig. Genom den skulle institutionen flyttas ut från »kyrkans råmärken». Den skulle på sin höjd bli »en god polisanstalt». Ledamöterna kommer att väljas främst med hänsyn till ekonomisk och administrativ duglighet och erfarenhet i världsliga angelägenheter. Under sådana omständigheter kan de inte förutsättas ha den sanna gudsfruktan, den andliga erfarenhet och varma människokärlek, som ensamt kvalificerar dem att i församlingens namn besluta om själavården. Domkapitlet ser således kyrkorådets huvuduppgift i att vara ett presbyterialt organ för själavården och diakonin i församlingen.

Beträffande enskildheterna i lagförslaget till sockenstyrelse har domkapitlet en väsentlig invändning. Dess bestämda åsikt är, att pastor skall vara självskriven ordförande också i sockennämnden. I frågor, som inte direkt berör församlingen, skall han kunna överlämna ledningen till en vice ordförande. I övrigt hänvisar domkapitlet till den arbetande kyrkolagskommittén. Den har de bästa förutsättningarna att yttra sig om dem.[22]

Vid en jämförelse mellan Knös' kommentarer till Harms' Pastoraltheo-

logie och Uppsala domkapitels utförliga yttrande finner man en tydlig överensstämmelse. Knös torde ha medverkat mycket aktivt i uppsättningen av domkapitlets yttrande. I båda integreras den bibliskt presbyteriala och den historiskt organiska synen på församlingens styrelse. Denna ses som förebildlig för den protestantiska kristenheten på grund av ansvarstagande och åligganden både i kyrkliga och borgerliga angelägenheter. Karakteristiskt är de fromma lekmännens betydelse och att den hierarkiskt institutionella dominansen kritiseras.Idealet är, att den andligt sinnade prästen och det fromma kyrkorådet i samverkan är förfarna i både kyrkliga och samhälleliga angelägenheter.

Daterat den 29 augusti 1843 utkom Kungl. Maj:ts förordningar om sockenstyrelsen. De förordnar om sockenstämmor i riket, om kyrkoråd och om sockennämnder på landet.[23]

Prästeståndets förslag vid 1840–41 års riksdag om en delegation för kyrkliga och en för borgerliga angelägenheter hade vunnit beaktande. Den väsentliga avvikelsen från riksdagens lagförslag var stadgandet om kyrkoråd. Initiativ till främjande av gudsfruktan och ordning har återförts från sockenstämman till det återuppståndna kyrkorådet. Sockenstämman har kvar sina historiskt organiskt framvuxna funktioner av främst kyrklig men också borgerlig natur, såsom beslut och vård om kyrka, fattigvård och »andra fromma ändamål» jämte hälsovården, åtgärder för samfärdseln, etc.

Kyrkorådets åliggande är som ovan framgått att ha hand om »kyrkodisciplinen samt vad till religionens och sedernas vård hörer». På samma sätt som 1817 års förordning och med enahanda formuleringar stadgas således om kyrkotukten och dess utövning. Vården om gudstjänstlivet, kyrkotukten och omsorgen om och uppsikten av den kristliga samlevnaden är kyrkorådets väsentliga uppgifter. Genom förmaningar och varningar skall de felande föras rätt. I förhållande till 1817 års förordning differentieras varningsförfarandet. Förmaning och varning skall först ges av pastor enskilt. Om detta inte har framgång, skall det ske i kyrkorådet. Detta kan ytterligare upprepas. Själavårdsaspekten på pastors och kyrkorådets funktion har förstärkts och ett bestämdare ansvar har lagts på församlingen. Men kyrkorådet hade ingen presbyteriansk avgränsad prägel. Det har kvar sitt legala status som församlingsvårdande organ. Om någon inte låter föra sig till rätta av pastors och kyrkorådets kyrkotuktsåtgärder, äger kyrkorådet att vidta de åtgärder, som är befogade enligt lag och författningar.

Förordningen har stannat på halva vägen. Den har inte genomfört den författning, som svarar mot den nya pastoralteologins andliga och pastorala karaktär. Den rådande statskyrkoförfattningen består med sin förankring i 1700-talets territorialsystem och i upplysningstidens syn på kyrka och religion.

Kyrkorådsförfattningen blev betydelsefull för Uppsala domkapitel i dess aktuella läge genom att den gav en lagstadgad rätt åt pastor och församling-

ens kyrkoråd att utöva kyrkotukt. Domkapitlet hade i straussdebatten mött konflikten med statskyrkoförfattningen och det stöd denna innebar för C. J. L. Almqvists religiösa liberalism. Samtidigt mötte domkapitlet, hur det nya läseriet beredde problem för kyrkan på församlingsplanet genom Erik Janssons milleniarism och messianska väckelse.

1. UPPSALA DOMKAPITEL OCH ERIKJANSISMEN 1843–1845

a. Läseriet

Med 1840-talet började liberalismen förändra Svenska kyrkans ställning som kultur- och samhällsmakt. Uppsalateologerna svarade på detta genom att betona kyrkans religiösa och konfessionella egenart. I anslutning till den schleiermacherska-harmska teologin betonade de församlingen, den väckte prästen och församlingsförfattningen som betydelsefulla för kyrkan.

Samtidigt berördes statskyrkosystemet på ett närgånget sätt av separatistiska strömningar inom väckelsen. Uppsalateologerna fick i särskilt hög grad anledning att i praktiken omsätta sin församlingssyn, efter som den separatistiska väckelsen snabbt blev en egen rörelse i ärkestiftet genom läsarledaren Erik Jansson.[1]

Den tidigare forskningen har behandlat erikjansismens allmänna historiska förlopp, dess lära och dess samband med religionsfrihetsfrågan.[2] Däremot finns ingen framställning, som ställer in erikjansismen i dess religionssociologiska sammanhang som en utopisk rörelse med millenniaristiska drag. Uppgiften för denna undersökning är att se, hur uppsalateologerna och Uppsala domkapitel handlar, när församlingens enhet bryts och man ställs inför frågan om den separatistiska väckelsen och kyrkans enhet.

Genom Erik Janssons ledaregenskaper blev det nya läseriet snabbt en rörelse, som kom att bära sin ledares namn. Det blev inom Hälsingland, som erikjansismen framför allt fick framgång.

Våren 1843 underrättades Uppsala domkapitel av kontraktsprosten Anders Johansson om en ovanlig form av läseri i Österunda församling. Vad Johansson beskriver är närmast ett gammalpietistiskt läseri i upplösning. Till en del bygger han på uppgifter från kyrkoherden i pastoratet Per Nordien. Läsarna i bygden hade blivit mycket »gudeliga och modfällda». Intensiteten hade dock efter hand stegrats vid de läsarmöten, som flyttade från by till by. Ryktet gick om extatiska fenomen, »underliga och betänkliga upptåg» vid de allt tätare sammankomsterna. Kontraktsprostens rapport bekräftar, att läsarmöten var vanligt förekommande i församlingarna i stiftet och att de sanktionerats genom att prästerna stundom deltog i dem. Situationen hade nu tillspetsats genom att bonden Erik Jansson från Öster-

unda, »en man med upprörd fantasi och utan tillbörlig förståndsbildning», börjat uppträda vid samlingarna. Till saken hörde, att v. komministern i pastoratet Johan Risberg ibland deltagit och haft ledningen vid sådana läsarmöten i Österunda. Kontraktsprosten hade därför sammanträffat med prästerna i pastoratet. Han kunde nu meddela domkapitlet, att Risberg utfäst sig att med all makt söka förhindra ytterligare framträdanden av Erik Jansson. Kontraktsprosten hade framställt ett förslag för att avstyra de oroliga folkmötena i byarna. Risberg kunde i stället samla folket rotevis till bibelförklaringar i kyrkan på söndagsaftnarna, något som Risberg förklarat sig villig till. Denna plan föll också kyrkoherden i smaken.[3]

Kontraktsprostens rapport belyser, att konventikelplakatet var helt inaktuellt. Läsarsammankomster var accepterade av stiftsmyndighetens förtroendeman på kontraktsplanet, även om de stred mot den statskyrkliga lagstiftningen. När sedan en kringresande läsarledare som Erik Jansson vållade oro, använde sig prästerskapet av pastorala åtgärder för att dämpa oron i församlingen.

I Uppsala domkapitel hade främst professorn i pastoralteologi A. E. Knös kontakt med detta läseri, som berörde några upplandssocknar, däribland Österunda. Anmälningar och klagomål hade börjat strömma in. Med förståelse ser Knös på denna andliga livsyttring, som han uppfattar som en andlig väckelse. Han finner det märkligt, att en sådan rörelse kunnat uppstå i dessa trakter, som vanligtvis kännetecknades av andlig trögheit och köld.

I egenskap av prästutbildare kände Knös väl de yngre präster, som engagerade sig i läseriet. Ärkebiskop af Wingård förhöll sig avvaktande. Han hade dock gett Knös i uppdrag att hålla kontakt med de präster, som på olika sätt berördes av väckelsen. Knös ser som sin uppgift att väcka de tröga och moderera de alltför ivriga. Han söker att möta den andliga rörelsen positivt, lugna dem som uppskärrades av dess ytterligheter och råda prästerna att låta saken ha sin gång.[4]

Uppsala domkapitel förklarade sig tillfreds med kontraktsprosten Johanssons åtgärder. Han hade enligt domkapitlets uppfattning varsamt varnat församlingens komminister. Kontraktsprosten ombeds att fortsättningsvis vaka över det kristliga livet i Österunda i samarbete med kyrkoherden. Väckelsen måste skyddas från förvillelse och ledas till en sann och levande gudsfruktan.[5]

Knös hade ställt sig positiv till väckelsen som en livgivande kraft i församlingen. Men han och domkapitlet får nu uppleva, hur Erik Jansson genom sin verksamhet förbyter väckelsen till en församlingsupplösande faktor.

I januari 1843 började Erik Jansson sina färder till hälsingesocknarna. Under fyra resor besökte han ett femtontal församlingar. Med mjölhandel som yrke blir besök i läsarkretsarna och bibelutläggning hans huvudsakliga

sysselsättning. Av största betydelse blev mötet med bröderna Jonas och Olov Olsson i Söderala, båda hemmansägare, den senare också nämndeman. De blev snart viktiga ledare i erikjansismen. Vid besöken i Forssa vann Erik Jansson nämndemannen Jon Olsson för sin lära. Hos denne fick han en replipunkt. I Bjuråker mötte han den väckelsevänlige A. G. Sefström, komminister i församlingen. Denne uppskattade till en början Erik Jansson men förändrades snart i sin inställning på samma sätt som Risberg. På motsvarande sätt ställde sig v. pastor Hans Norborg i Alfta positiv till Erik Jansson som lekmannaförkunnare. Men Norborg, som åtnjöt förtroende hos läsarna, märkte snart den påfallande oron i församlingen och ändrade ståndpunkt i likhet med Risberg och Sefström.[6]

Under 1844 fortsatte Erik Jansson sina resor i Hälsingland. I april flyttade han från Österunda till Forssa, där han köpte ett torp av Jon Olsson. Därigenom blev han själv bosatt mitt i hälsingebygden. Då började också läseriet att konstituera sig som en separatistisk företeelse i församlingarna.

b. Församlingen

Det nya läseriet vann sin första större anslutning i Alfta i Hälsingland.[7] Den första skrivelsen om den nya rörelsen mottog Uppsala domkapitel härifrån i juni 1844. V. pastor Hans Norborg redogör utförligt för den förändring, som skett med läsarna i församlingen. Dess samband med Erik Janssons predikoverksamhet är klar. Norborg nämner ett liknande läge i Bollnäs och Ovanåker. För tredje gången inom kort tid hade Erik Jansson besökt Alfta. Som konventikelledare är han skicklig och hans förmåga att övertyga är stor. I förhållande till det gängse läseriets botpietism var hans förkunnelse bestickande. Hans enkla »den som tror, har ingen synd och han kan inte synda, han är salig» hade betytt, att läsare som gått och burit en ovisshet om sitt nådastånd, genast fallit till föga för honom. Endast Bibeln fick läsas av hans anhängare. Själv sade sig Erik Jansson ha fått Anden och gåvan att tolka bibelordet och att döma på andligt sätt. De andaktsböcker som tolkade Bibeln innehöll däremot en djävlalära, liksom prästernas predikningar.

Den direkta anledningen till Norborgs skrivelse var den bokbränning, som ägt rum den 11 juni i Tranebergs by i Alfta, föranstaltad av Erik Jansson. Motivet var att andaktsböckerna var ett gift för själen. De fick därför inte skänkas eller kastas bort utan måste förintas. Norborgs rapport anger vad som lästes i hemmen och vid läsarsamlingarna. Postillor av Luther, Scriver, Arndt, Nohrborg, Pettersson och Ekmanson brändes tillsammans med en mängd nykterhetsskrifter, under det att erikjansarna sjöng »Tackom och lovom Herren».

Norborg hade sökt avstyra Erik Janssons återbesök i församlingen. Dock

är inte störandet av samhällsfriden huvudfrågan i hans skrivelse till domkapitlet. Församlingsprästen står inför ett akut problem av själavårdsnatur. Hans fråga är, om de som på Erik Janssons initiativ deltagit i bokbränningen skall få gå till nattvarden instundande böndag. Själv uppfattar han det så, att dessa läsare genom vad de gjort hade uteslutit sig från den lutherska kyrkan. För Norborg har inte konventikelplakatet relevans. Han vänder sig till stiftsmyndigheten beträffande kyrkotukten i församlingen.[8]

Domkapitlet gav omedelbart församlingsprästen besked om hur han skulle förfara med de förvillade läsarnas tillträde till nattvarden. De som deltagit i bokbränningen och alltjämt försvarade handlingen, bör enligt KL 1686, 8 kap., 3 § tills vidare inte admitteras. Men med ordalagen i 1735 års religionsstadga och 1686 års kyrkolag erinras församlingens präster »ömt och allvarligt» att de förvillade flitigt och ofta av sina själasörjare sökas med Guds ord och förmanas att bättra sig.[9]

Den lagtext på vilken domkapitlet stöder sitt bemyndigande till Norborg att pålägga Erik Janssons anhängare i Alfta nattvardsförbud är anmärkningsvärd. Lagrummet avser sådana, som av världslig domstol dömts till kyrkoplikt jämte världsligt straff. I denna dom var inneslutet nattvardsförbud, tills vederbörande i kyrkan genomgått offentlig syndabekännelse och blivit avlöst. Domkapitlet återför nu detta nattvardsförbud från den världsliga rätt, hos vilken det mot sitt väsen hamnat, till den andliga rätt, där det ursprungligen hörde hemma. Nattvardsförbudet återfår sin innebörd av ett andligt kyrkotuktsmedel i församlingen.

Beträffande ledaren Erik Jansson ingick domkapitlet omedelbart till justitiekanslersämbetet med anmälan om dennes framfart. Erik Jansson hade avfallit från kyrkan. Beviset härför var vad som hade förekommit i samband med bokbränningen i Alfta. Övriga deltagare kunde visserligen bedömas på samma sätt. Men de måste ses som förvillade av ledarens irrläror. För att skydda dem från Erik Janssons inflytande borde denne ofördröjligen sättas i häkte eller i annat lämpligt förvar under uppsikt på annan ort.[10]

Domkapitlet berör således inte konventikelplakatets existens utan handlar konsekvent utifrån sin församlingssyn. Det skiljer mellan sektledaren och hans anhängare. Erik Jansson hörde inte längre till kyrkan. Det var därför inte kyrkans utan den världsliga myndighetens uppgift att vidta de åtgärder, som den ansåg nödvändiga för samhällets lugn. Domkapitlet anmälde därför Erik Jansson till JK för åtgärder. Hans anhängare anbefalldes till fortsatt församlingsvård.

Denna linje följer också församlingsprästen. Vid midsommartid 1844 underrättar v. pastor Norborg ärkebiskopen om det allmänna läget i församlingen. Han har ett behov att förklara förhållandena. Läsarna i Alfta var postilleläsare och hade allmänt en svag bibelkunskap. Men under husförhören hösten 1843 hade han funnit hos dem en vilja att förkovra sig i Guds

ord. I samband med undervisningen började de skaffa sig biblar och en omfattande bibelspridning kom i gång. Vid Erik Janssons besök i Alfta hade de även av honom förts till Bibeln men på ett förödande ensidigt sätt. Samtidigt hade deras förtroende för de andaktsböcker som de hittills brukat, och likaså för prästerna totalt undanryckts. Själv hade Norborg av Erik Jansson beskyllts för att föra sina åhörare och läsbarn till helvetet. En rädsla för excesser till liv och lem från Erik Janssons parti hade utbrett sig. Ett oskonsamt hat emot dem hade uppstått hos somliga i församlingen. Man hotade att ta saken i egna händer. Utan »auktoriteters tillstånd» hade Erik Jansson genom länsmannens ingripande tagits under lagens skydd för att rädda ordningen i bygden. Detta hade också varit det bästa för honom själv. Det yttre lugnet hade också inträtt, sedan Erik Jansson häktats.[11]

Norborg följde i fortsättningen de av domkapitlet givna anvisningarna om nattvardsförvaltningen och bevarandet av enheten i församlingen. Men han ställdes åter inför problemet om admitteringen till nattvarden av anhängarna till det nya läseriet. Vid samtalen med dem hade ett stort antal sagt sig ta avstånd från det irrläriga i Erik Janssons predikningar. De ångrade också bokbränningen. Norborg hade därför enligt domkapitlets anvisningar låtit över ett 100-tal av dem gå till nattvarden. De övriga anhängarna till Erik Jansson hade på samma sätt inbjudits till samtal om kristendomens huvudstycken. Av dessa hade 19 personer infunnit sig. Dessa höll fast vid att de var syndfria, även från arvsynd och anförde bibelord som stöd. De kunde för sin del inte heller tillämpa den lutherska läran om svaghetssynd. Den var en täckmantel för sömnaktiga kristna att låta den gamla människan leva ostört. Läsarna i deras omgivning tog det inte så noga med synden enligt deras mening. De litade på nåden men var kvar i sitt syndaliv.

Norborg finner hos dessa »syndfria» läsare en svärmisk uppfattning liknande den som omfattades i skellefteläseriet. I övrigt hade han funnit deras tro vara biblisk, osäker hos många men med en växande fasthet. Problemet var, att de alltjämt ansåg att det varit till nytta för deras andliga liv, att de bränt sina postillor. Deras vandel och kristendomskunskap lade i övrigt inte något hinder i vägen för att de skulle få del av kyrkans alla förmåner. I detta läge ställer Norborg frågan, hur han skall tolka domkapitlets anvisning att »åtminstone tills vidare» inte ge nattvarden till dem som deltagit i bokbränningen och alltjämt försvarade den. Avser detta tills målet beträffande Erik Jansson blivit avgjort eller till dess att läsarna ångrat sig?[12]

Liksom tidigare lägger domkapitlet i sitt svar avgörandet på församlingsprästen. Utifrån läget i församlingen och gällande författningar står frågan under vice pastorns egen samvetsgranna prövning och beslut. Domkapitlet ger honom dock också denna gång anvisningar. Dessa bygger på prästens uppdrag att handha den andliga vården. Vad församlingens pastor måste analysera är de nya läsarnas belåtenhet med att de bränt sina andaktsböck-

er. Har den att göra med den kristna grundläran i dessa skrifter? Är bokbränningen uttryck för avfall från salighetsläran och sakramenten?

Domkapitlet ger själv erikjansarnas uppseendeväckande överdrifter en religionspsykologisk förklaring. Det tar upp vad Norborg själv betygat, nämligen att dessa läsares tro vilade på biblisk grund. Deras handlingssätt måste då bero på fördomar, bristande kännedom eller missförstånd beträffande böckernas innehåll. Eller också hade bokbränningen att göra med den sjukliga sinneshänförelse, som ofta uppstår hos nyväckta kristna. Det senare håller domkapitlet för troligt. Just genom att de brände dessa böcker, har de gett uttryck för det oskattbara värde, som de sätter på Bibeln framför andra böcker. Deras aktuella själstillstånd motiverar därför inte, att de ovillkorligen skall uteslutas från nattvarden. Domkapitlet går således erikjansarna till mötes på så sätt att de kan behållas inom församlingen.

Utifrån denna bedömning ger domkapitlet Norborg själavårdsanvisningar. De som allvarligt gripis av Guds ord kommer efter hand att också glädja sig över att finna Ordets sanningar uttryckta och försvarade annorstädes än i Bibeln, om det än då sker med människoord. Sådana kristna kommer att gärna ta emot undervisning av mer erfarna kristna för att nå en djupare kristen kunskap. Och här har församlingsprästen sin uppgift. Han skall undervisa träget och kraftigt.

Domkapitlet ser behandlingen av de nya läsarna främst som en andlig fråga, en församlingens egen uppgift. Undervisningen och förmaningen är medlen. Men, framhåller domkapitlet, den som medvetet och trotsigt förkastar vad som prövats vara rätt och sant, han gör det inte utan lättsinne. Med dessa synpunkter antyder domkapitlet en gränsdragning mellan ledaren, som avgränsat sig från kyrkan och faller under den statskyrkliga rättsordningen och de förvillade anhängarna, som fortfarande bör stå under församlingens undervisning och vägledning.[13]

Uppsala domkapitels målsättning att behandla erikjansismen som en kyrkans egen angelägenhet kom dock att sättas på hårda prov. JK vidtog inte åtgärder mot Erik Jansson trots domkapitlets anmälan om hans verksamhet. Under hösten 1844 kom upprepade rapporter om oro och söndring i hälsingeförsamlingarna. Kontraktsprosten Schilling i Forssa och kyrkoherde Tjerneld i Ovanåker klagade över Erik Janssons söndrande inflytande. Kontraktsprosten Anders Scherdin underrättade om den djupt ingripande upplösning av församlingslivet, som erikjansarledarna Jon och Olof Olsson orsakat bland läsarna i Söderala. Dessa två borde bland de första kallas in till domkapitlet för förmaning och varning. Mot KL 1686, 10 kap., 2 § hade Scherdin sett sig tvingad att företa en åtgärd som tillhörde domkapitlet. På eget bevåg hade han pålagt erikjansarna det mindre bannet och avstängt dem från nattvarden. Främsta anledningen var, att erikjansarna pockade på att få gå till nattvarden men vägrade att delta i skriftermålet

och avlägga syndabekännelsen, eftersom de var totalt syndfria. Kontraktsprosten Lars Landgren anmälde de förvillelser Erik Janssons verksamhet medfört i Delsbo. Landgren föreslår åtgärder enligt gällande konventikelplakat.[14]

Domkapitlet stannade dock för att komplettera sin tidigare anmälan till JK mot Erik Jansson med inlagorna från Forssa och Ovanåker.[15] Landgrens förslag avvisas, att domkapitlet skall ge anvisningar om att de som öppnat sina hem för Erik Janssons samlingar skall anmälas för brott mot konventikelplakatet. Domkapitlet vidhåller den andliga kyrkotuktslinjen, baserad på församlingen. I anslutning till förmaningsmomenten i 1735 års religionsstadga och KL 1686 uttalar domkapitlet ånyo sin tilltro till den själavårdande förmaningens möjligheter. Prästerna i Delsbo liksom tidigare prästerna i Alfta uppmanas att kärleksfullt och allvarligt söka upp de förvillade med Guds ord och ihärdigt och ofta mana dem till bättring.[16]

Åtgärder från JK lät emellertid vänta på sig. Under tiden rotade sig separatismen. Församlingsprästerna vände sig i vissa fall själva till länsmyndigheten med begäran om åtgärder för att skydda församlingarna från söndringen och motverka oron. Effekten blev, att KB i Gävle översände konventikelplakatet för uppläsning i kyrkan, såsom skedde i Söderala.[17] Domkapitlet avvaktade nu inte längre JK:s ställningstagande till dess anhållan om åtgärder mot Erik Jansson. Som överordnad församlingsmyndighet tar det själv initiativ. Domkapitlet yrkar med hänvisning till 1735 års religionsstadga, 4 stycket, senare delen, hos KB i Gävle om åtal mot separatistledaren Erik Jansson för spridande av villfarande lära.[18]

Med de stationära läsarledarna Jon och Olof Olsson i Söderala förfor domkapitlet på annat sätt. De kallades enligt 1735 års religionsstadga, 4 stycket, förra delen, till förhör inför domkapitlet den 11 december 1844. Till församlingens kyrkoherde ger domkapitlet beskedet, att han haft full rätt att pålägga erikjansarna i församlingen det mindre bannet och tills vidare avhålla dem från nattvarden. Med detta har domkapitlet uttryckligen uttalat, att denna form av kyrkotukt från kyrkans äldsta tid tillhör församlingen och dess själasörjare.[19]

Sedan Jon och Olof Olsson varit inställda i domkapitlet gör domkapitlet i slutet av december 1844 ett betydelsefullt tillägg i sina anvisningar om hur erikjansarna skall behandlas i församlingen. Efter två dagars undervisning inför domkapitlet hade de två bröderna förklarat sin anslutning till Augsburgska bekännelsen och fått lämna Uppsala utan varning. Vid avskedet överlämnade de klagoskrivelse över att deras kyrkoherde egenmäktigt utestängt dem från nattvarden. Förbudet borde upphävas för dem och deras hemmavarande vänner, helst som de nu bekände sig till den Augsburgska bekännelsen och Uppsala mötes beslut 1593. Detta ger domkapitlet motiv till ytterligare anvisningar för kyrkoherden i Söderala.

Domkapitlet bekräftar församlingsprästens pastorala ansvar. Kyrkoher-

den hade haft full och giltig anledning att avstänga Erik Janssons anhängare från nattvarden på grund av deras syndfrihetsuppfattning och vägran att delta i syndabekännelsen. Men så länge de nya läsarna höll fast vid den lutherska bekännelsen och inte avvek från någon av dess huvudläror, hade församlingsprästen inte rätt att avstänga dem från nattvarden på grund av villfarelse i läran.[20]

Primäransvaret vid behandlingen av separatismen ligger således hos församlingen. Utifrån sin pastorala uppgift som nådemedelsförvaltare åligger det pastor att bedöma, om villfarelse i läran föreligger. Domkapitlet som lärovårdande myndighet anger grunden för hans bedömning. Vården om bekännelsen som ett sammanhållande band för församlingen överlämnas åt församlingen själv att utöva och bevaka.

Erikjansarna tillhörde således fortfarande församlingen. De fick åtnjuta dess undervisning, delta i gudstjänsten och ta emot nattvarden. Deltagandet i församlingens gudstjänst och nattvard är kännetecknet på tillhörigheten till kyrkan.

Erikjansarrörelsens problem centrerade alltmer kring läran och bekännelsen både för domkapitlet och de berörda församlingarna. Detta nya bibelläseri med sin övertygelse om en total syndfrihet avskilde sig efterhand från församlingens undervisning och förkunnelse. När domkapitlet sökte komma till rätta med erikjansismen sker det med stöd av 1735 års religionsstadga. Denna gav möjlighet till ett omfattande inomkyrkligt undervisnings-, förmanings- och varningsförfarande vid fall av villfarande lära. Det är baserat på församlingen och fullföljs vid behov av kontraktsprosten och domkapitlet. I församlingen är det församlingsprästen, som enskilt med den felande utför denna kyrkotukts- och själavårdsuppgift.

Vid behandlingen av erikjansarrörelsen hösten och vintern 1844–45 kan man iaktta, att denna kyrkotukt förs in i församlingslivet som en pastoralteologiskt grundad församlingsangelägenhet. Den särskilda undervisningen med åtföljande förmaningar och även varning kan ske vid husförhör. Samma förfarande med åtföljande nattvardsförbud kan äga rum vid sockenstämma. Det kan också utföras av pastor i två vittnens närvaro. I övervägande grad blir denna kyrkotukt en uppgift för pastor i sittande kyrkoråd.[21]

Domkapitlet lägger således uttryckligen ansvaret för kyrkotukten på pastor i församlingen. Församlingen deltar i ovan anförda former med domkapitlets goda minne. Anmärkningsvärt är, att församlingen får frihet och rätt att delta såväl vid påläggandet av det mindre bannet som vid behandlingen av villfarelse i läran.

Domkapitlets handlingslinje var att söka hålla separatismen kvar inom kyrkan under förutsättning att den formellt höll fast vid kyrkans bekännelse. Dess sätt att bemöta erikjansismen visar, att domkapitlet är positivt inställd mot väckelsen. Separatismen bemästras inte genom tillämpning av konventikelplakatet med dess följder av världsliga straff. Den är ett andligt

fenomen som i grunden botas endast med andliga medel. Domkapitlet understryker därför upprepat församlingsprästens undervisnings- och själavårdsplikt. Församlingen och dess representationer, fr. a. kyrkorådet är platsen för kyrkotukten. Dit hör även lärofrågorna. Domkapitlet inskärper, att om separatisterna skulle behöva kallas in till domkapitlet, så får inte detta saboteras, genom att man i församlingen försummat förberedande åtgärder. Domkapitlet håller således ifrågavarande präster med fast hand vid deras själavårds- och läroansvar och bemöter den uppdykande uppfattningen att det enda verksamma botemedlet mot erikjansismen är lag och ordning.

Prästerna och församlingsorganen har visat otålighet över att domkapitlet uraktlåtit att hänvisa till juridiska åtgärder. Landshövdingeämbetet i Gävle har anbefallt det i domkapitlets ögon otjänliga konventikelplakatet. Domkapitlet å sin sida har utvidgat kyrkotuktsbestämmelserna i 1843 års kyrkorådsförordning till att gälla pastors och kyrkorådets befogenheter även i lärofrågor i församlingen. De ha tillämpat gällande lagbestämmelser på sådant sätt, att de svarade mot den schleiermacherska synen på församlingen som platsen för kyrkotukten. Domkapitlet har därmed tagit ett steg i riktningen att fungera i enlighet med tendenserna på kontinenten att utveckla kyrkoförfattningen i presbyterial synodal riktning. Detta var i överensstämmelse med Knös' åsikt, att den svenska kyrkoförfattningen var föredömlig för denna utveckling.

c. Kyrkorätten

Uppsala domkapitels handläggning av de separatistiska oroligheterna i församlingarna var betingad av en bestämd teologisk syn på kyrkans väsen. Grundläggande för kyrkan var församlingen och bekännelsen. Kyrkans historia var den process som format dess författning. De gällande rättsordningarna skulle fungera så, att de svarade mot och gagnade kyrkans andliga liv. Domkapitlet lämnade i princip därhän den statskyrkliga lagstiftningen, som sammanband kyrka och stat. I stället inriktade sig domkapitlet på att ur den gällande organisationen och författningen använda det som tillgodosåg dess uppfattning om kyrkans egenart.

Inom församlingen skall kyrkotukten upprätthållas med andliga medel. Rättsliga förfaranden hör inte till kyrkans natur. Församlingen skall uppbyggas och styras av Guds ord och sakramenten och bekännelsen. Legala åtgärder förfelar alltid sitt syfte och motverkar snarast församlingsvården. Denna inställning kommer också till synes bland präster i de av läseriet berörda församlingarna. Rättsliga åtgärder förhindrar det lugn, som behövs för att församlingslivet skall fungera.

Domkapitlet berörde aldrig det faktum, att det rörde sig om andliga sammankomster, ledda av lekmän. Det aktualiserade inte självt konventi-

kelplakatet. Detta skulle automatiskt ha medfört, att sammankomsterna fallit under statskyrkligt forum med JK som den i realiteten beslutande myndigheten. Trots erikjansarnas provokativa aktioner med bokbränningar gick domkapitlet själavårdsvägen. Laglig grund för sina åtgärder fann domkapitlet i Kungl. stadgan av den 20 mars 1735. Denna författning gav domkapitlet möjlighet att behandla läsaroron i församlingen som ärenden, som föll inom kyrkans eget rättsliga församlingsvårdande område.

Domkapitlet grundar sin behandling av erikjansarna främst på fjärde stycket i 1735 års stadga. Dess innehåll är i huvudsak följande:

Fjärde stycket, förra delen. Om kyrkoherden finner, att någon som eljest för ett lugnt och stilla leverne, har *råkat ut* för någon villfarelse som gäller »vår rätta salighets grund och medel», så skall han med komministerns hjälp enskilt och obemärkt undervisa honom i Guds ord och om möjligt återföra honom »på rätta salighetens väg». Det skall ske med saktmod, ömhet och försiktighet. Om församlingsprästen trots omsorgsfull och flitig undervisning och förmaning intet kunnat uträtta, skall prosten i kontraktet underrättas. Också han skall med »all flit och saktmodighet» undervisa och förmana och söka rädda vederbörande ur hans själavåda. Blir även detta utan resultat, skall det anmälas till domkapitlet. Det skall på samma sätt med hjälp av Guds ord söka få den villfarande till sunda tankar om kristendomen. Då skall även förbön i församlingen ske. Men om någon är så förhärdad, att han trots allt inte låter sig föras till rätta, och ingen upprättelse eller räddning kan åstadkommas, då bör den felande till undvikande av all förargelse ställas inför världslig rätt och dömas enligt religionsstadgarna.

Fjärde stycket, senare delen. Men om någon i församlingen muntligt eller skriftligt *sprider* sina villfarelser »till enfaldigas förargelse eller förförelse», då skall det anmälas direkt till domkapitlet och det skall med vederbörande förfaras enligt lag. Har han offentlig tjänst, bör han avsättas och gå förlustig lön och pension. I annat fall skall han dömas efter föreliggande omständigheter till något för honom lindrigt och anständigt arbete, under vilket han av prästerskapet om möjligt skall föras till rätta. Står han trots allt fast vid att sprida sin villfarelse, skall han dömas enligt religionsstadgarna.[22]

I den kyrkohistoriska litteraturen har 1735 års religionsstadga karakteriserats som kulmen på den religiösa tvångslagstiftningen.[23] Ser man till situationen på 1840-talet är det denna stadga, som Uppsala domkapitel använder för att behandla läseriet själavårdsvägen utan att blanda in världsliga myndigheter.

Hur långt uppsalakapitlet därvid kunde tänkas sträcka sig ger behandlingen av Erik Jansson själv exempel på. När domkapitlet inför den pressade situationen i församlingarna hos KB yrkat åtal mot Erik Jansson, hade man uppenbarligen inte varit helt enig om vilken del av 1735 års stadga, som skulle tillämpas. Vid ett senare sammanträde, den 7 november 1844, ville teologie adjunkten Th. Annerstedt ändra beslutet. Han föreslog att beträffande Erik Jansson skulle 1735 års religionsstadga, 4 stycket i dess förra del tillämpas.Domkapitlet skulle på detta sätt själv kunna komma till rätta med hans villfarelser.

Annerstedts förslag exemplifierar, hur domkapitlet använder 1735 års

stadga selektivt med den övergripande målsättningen att förmanings- och undervisningsvägen komma till rätta med separatismen. Erik Jansson skulle enligt Annerstedt kyrkorättsligt behandlas som en person, som råkat i villfarelse och inte såsom den som sprider sådan. Därmed skulle läromålet i största utsträckning övergå till ett inomkyrkligt förfarande. Församling, kontraktsprost och till sist domkapitel skulle successivt ha inkopplats i en undervisnings- och förmaningsprocedur.

Hade Annerstedts förslag antagits hade domkapitlets åtalsyrkande hos KB fått lov att inhiberas. Domkapitlets majoritet var dock emot Annerstedts förslag. De båda teologie adjunkterna J. U. Segerstedt och F. Sjöstedt, liksom Annerstedt bisittare i domkapitlet vid frånvaro av ordinarius, avstyrkte varje förhalning av ärendet. Segerstedt var oförstående för läseriet som sådant. Professor Chr. Fahlcrantz instämde med Annerstedt så till vida, att domkapitlet hade både rätt och plikt att göra allt som stod i dess förmåga för att leda Erik Jansson till rätta. Med kännedom om denne ansåg dock Fahlcrantz det lönlöst att med bibelargumentering och förmaning kunna nå detta mål. Det skulle bli en onödig fördröjning endast. Annerstedts förslag föll, vilket föranledde denne att reservera sig till protokollet.[24]

På senhösten 1844 kom omsider JK:s yttrande och Kungl. Maj:ts beslut. Domkapitlet fick då hos KB återkalla sitt åtalsyrkande. Erik Jansson skulle inkallas till domkapitlet för att varnas för spridande av villfarande lära och brott mot konventikelplakatet enligt KL 1686, 1 kap., 2 § och Missgärningsbalken 1 kap., 4 §.[25]

Som religionsstadgarna föreskrev tilldelades nu Erik Jansson varning, direkt och utan föregående samtal. V. preses i domkapitlet professorn och domprosten J. Thorsander gav den i form av ett strafftal. Erik Jansson hade skymfat kyrkans lärofäder och det lutherska prästerskapet med absurda beskyllningar. Han hade farit fram som en vildsint orosstiftare och med den mest förhärdade fräckhet sökt upplösa all kyrklig och samhällelig ordning. Han varnas nu i domkapitlets namn, uppmanas att bättra sig, att avstå från att hålla sammankomster och i stället besinna vad hans frid tillhörer. Om Erik Jansson ånyo skulle göra ett enda försök att sprida villfarelser och bryta samhällets ordning, skulle lagens straff drabba honom. Thorsander citerar från Missgärningsbalkens 1 kap.: »Utsprider in- eller utländsk man villfarande lärosats och efter varning därifrån ej avstår, varde ock förvist ur riket», likaså KL 1686, 1 kap., 2 § med samma stadgande. Därmed var varningen given.[26]

Innan Erik Jansson lämnade domkapitelssalen överlämnade han en skrivelse, som innehåller hans trosbekännelse. Den är av allt att döma avfattad av honom själv. Den har ett bristfälligt sammanhang, men belyser läsarledarens bibelanvändning och tolkning i fråga om hans syndfrihetslära och hans ledarskap.[27]

Första Johannesbrevets kap. 3 och 4 har en fundamental betydelse. 1 Joh. 4:2 tolkar Erik Jansson så, att Kristus är inkarnerad i den troendes köttsliga kropp. Kristi liv uppfyller den troendes kropp. Den som på detta sätt är född av Gud är fri från arvsynd och kan inte begå verksynd. Om någon syndar, vilket en erikjansare a priori inte kan, så är han enligt 1 Joh. 3:8 av djävulen. Utifrån detta sista utvecklar Erik Jansson sedan sin rika förbannelse- och djävulsvokabulär, som appliceras på dem som han ser som motståndare.

Erik Jansson betonar att han själv är utkorad. De rätta tillbedjarna, erikjansarna, kan endast tillbedja i anda och sanning.

Helgelsen är en given process. Erikjansarna bär frukt och rensas genom förföljelse till att bära mera frukt. De går från klarhet till klarhet som troende. Erik Jansson binder samman sin speciella inkarnationstolkning med denna helgelsesyn. Han citerar Ef. 2:10, »Vi äro Guds verk, skapade i Kristus Jesus till goda gärningar». Erik Jansson har en stark medvetenhet om trons kraft hos de utkorade och syndfria. De är kvinnans säd, som är mer än mäktig att söndertrampa ormens huvud, »ty det arv vi äger i Kristus är större än det vi ägde i Adam», etc.

Erik Janssons kallelse att förkunna denna utkorelse och frihet från synd är orubblig. Han citerar Jesu sändningsbön för lärjungarna i Joh. 17:18 och tillämpar den på sig själv. »Jag är sänd eftersom Jesus själv säger, att vi är sända som har vittnesbörd om att allt Guds ord vittnar om oss.»

Medan domkapitlet tvistade om skrivelsen till KB hade i slutet av oktober 1844 det andra bokbålet flammat upp i Söderala under erikjansarnas bön och sång. Efter varningen fortsatte nu Erik Jansson vid sin återkomst till Hälsingland omedelbart med sina samlingar. KB i Gävleborgs län hemställde nu hos JK, om inte åtal skulle anställas mot Erik Jansson enligt religionsstadgarna på grund av hans fortsatta upprörande verksamhet trots varningen. Till domkapitlet i Uppsala kom rapport om KB:s åtgärd så snabbt, att besked till JK om att dess varningsuppdrag utförts ännu inte hunnit avgå.[28]

Jämte protokollsutdrag om varningsförfarandet avger domkapitlet samtidigt en följeskrivelse till JK. Domkapitlet yrkar nu å sin sida som kyrklig myndighet på åtal mot Erik Jansson på grund av allt som inträffat. Domkapitlet refererar Erik Janssons verksamhet under sommaren och hösten 1844. Hans skymfande beskyllningar hos prästerna och deras församlingsverksamhet exemplifieras. I svaga sinnen har detta vållat bekymmer och stor oro. Förtroendet mellan präst och församling har rubbats. Församlingarna splittras på ett ödesdigert sätt. Domkapitlets skäl för sitt åtalsyrkande är fortfarande inte Erik Janssons predikoverksamhet. Inte heller åberopas den av JK anförda statskyrkliga lagstiftningen i Missgärningsbalken och 1686 års KL. Som grund för sitt åtalsyrkande anför domkapitlet prästerskapets privilegier från 1723, §§ 22 och 27. Där tillförsäkras prästerna ett rättsskydd, när de utsätts för hot, smädelse, våld, etc. i sin ämbetsutövning. Domkapitlet åberopar således kyrkans privilegieskydd. Konungen har utfäst sig att skydda kyrkan mot övervåld.[29]

Domkapitlet fullföljer således sin kyrkliga självständighetslinje i förhållande till upplysningstidens statskyrklighet. Som kyrklig myndighet för det

prästernas och församlingarnas talan och grundar deras rättsskydd på prästerskapets privilegier. Knös' uppfattning, att dessa är givna till kyrkan, kommer här till synes. Konungens åtaganden att värna församlingen och kyrkan som dess högste vårdare åberopas av domkapitlet.

I skrivelsen till JK delger domkapitlet också de åtgärder, som det med stöd av 1735 års stadga självständigt vidtagit och överlämnar protokollsutdrag beträffande åtgärderna i övrigt med erikjansarna under hösten 1844.

Kyrkorätten och bekännelsen

Uppsala domkapitels målsättning var att bevara vad Knös kallade det nya läseriet i kyrkan. Anslutningen till kyrkans bekännelse var därvid avgörande. Tillämpningen av 1735 års religionsstadga som ett kyrkotuktsinstrument belyser detta. De för ändamålet lämpliga delarna av stadgan användes mot dem, som betraktades som förledda av separatistledaren Erik Jansson.

När bröderna Jon och Olof Olsson från Söderala kallades in till domkapitlet den 11 december 1844, skedde det enligt 1735 års religionsstadga, 4 §, förra delen. De hade före inställelsen undervisats, förmanats och varnats av församlingens pastor i hans egenskap av både kyrkoherde och kontraktsprost. Av stadgans tre instanser förutsattes de därför ha gått igenom de två första.

Domkapitlet tog omsorgsfullt till vara de anvisningar av undervisande och själavårdande natur, som stadgan ger. Knös' adjunkt i pastoralteologi Annerstedt hade tidigare i fråga om Erik Jansson uppmärksammat stadgans möjligheter i dessa avseenden. På domkapitlets uppdrag satt han nu i samtal med de två bröderna Olsson under de två närmaste dagarna före sammanträdet. Samtalen protokollfördes av domkapitlets notarie J. E. Forsell, som också var teolog och kort tid därefter blev kyrkoherde i Torstuna.

I lärofrågan om syndfriheten intog bröderna Jon och Olof Olsson nu en resonabel hållning. De erkände syndabekännelsens nytta och betydelse i gudstjänsten. Erik Janssons förbannelsemetod mot oliktänkande tog de klart avstånd ifrån. Annerstedt fann, att de hade en efter deras bildningsnivå god bibelkunskap. Ur lärosynpunkt hade de visserligen svårt att ge klara besked. De bemödade sig dock om att fatta varje bibelställe i dess sammanhang och kunde göra väl reda för vad de läste. På Annerstedts uppmaning lovade de slutligen att inte fara omkring och hålla sammankomster. När grannar, släkt och vänner gästade dem förbehöll de sig dock att få ha gemensam uppbyggelse med bön och sång och bibelförklaring. Men de skulle respektera gudstjänsttiderna.[30]

När Jon och Olof Olsson efter samtalen företräder i domkapitlet, överlämnar de två skrivelser. Dessa har tillkommit under deras vistelse i Upp-

sala och var uppsatta av rådman L. V. Henschen. Erikjansarna framträder med juridisk rådgivare i bakgrunden.[31]

Inlagorna bär en gemensam prägel av en avvärjande åtgärd. Henschen har med största sannolikhet upplyst de båda bröderna om innehållet i 1735 års religionsstadga och följderna av domkapitlets varning. I händelse av återfall skulle initiativet gå över på de världsliga myndigheterna med atal och landsförvisning som det yttersta hotet.

Erikjansarna riktar sig nu mot sin kyrkoherde A. Scherdin. De hade inte behandlats med den ömhet och omsorg, som 1735 års stadga föreskrev. De hade diskriminerats från församlingen i övrigt. Förmaningarna och varningarna hade meddelats dem offentligt och inte enskilt, som stadgan föreskrev. Kyrkoherden hade egenmäktigt utestängt dem från nattvarden. Ingen undersökning om deras påstådda avvikelser från »vår rätta salighetsgrund och medel», dvs. kyrkoläran, hade gjorts. I stället hade deras kyrkoherde också ådragit dem inkallelsen till domkapitlet. Eftersom de i församlingen på intet sätt hade behandlats enligt det åberopade lagrummet, borde inkallelsen förklaras vara för tidigt vidtagen.

Syndfrihetsläran låter Jon och Olof Olsson nu framtona i mjukare ordalag liksom vid samtalen med Annerstedt. Och till domkapitlets ledning och bedömning av deras läroståndpunkt uppger de sig erkänna och anta den oförändrade augsburgska bekännelsens tjugoen artiklar och Uppsala mötes beslut 1593. Båda skrivelserna har samma försäkran till bekännelsen.[32]

Jon och Olof Olssons försäkran till bekännelseskrifterna var betydelsefull. 1735 års religionsstadga definierar »vår rätta salighets grund och medel» som det trosinnehåll, inför vilket avvikelser i läran skall provas. När detta bekännelsemässigt skall preciseras, sker det i den av kyrkan antagna bekännelsen. När Jon och Olof Olsson uttryckligen ansluter sig till Augsburgska bekännelsen, kan de i princip inte fällas för villfarande lära enligt 1735 års religionsstadga.

Domkapitlet avvisade omedelbart de två bröderna Olssons anklagelser mot sin kyrkoherde för egenmäktighet. Och efter det att de lämnat sessionssalen tog domkapitlet upp frågan om deras bibeltolkning och ställning till kyrkoläran. Annerstedt deklarerade med hänvisning till samtalsprotokollet att de två bröderna inte farit vilse i fråga om vår rätta salighets grund och medel. En varning utifrån 1735 års stadga var därför inte tillämplig på dem. Domkapitlet kunde åtnöja sig med en förmaning om hovsamhet och ödmjukhet och att undvika allt som kunde medföra oro och söndring. Mot detta skärpte Segerstedt liksom i fallet Erik Jansson frågeställningen. Bröderna Jon och Olof Olsson borde enligt 1735 års stadga, senare delen av fjärde stycket behandlas som spridare av falsk lära, alltså överlämnas till åtal. Fahlcrantz gick tveksamt på Annerstedts linje. Eftersom intet fanns i deras uppfattning, som tydligt stred mot bekännelsen, borde varning inte användas. Thorsander instämde som tidigare med majoriteten. Domkapit-

lets beslut föll så, att Kungl. stadgan av den 20 mars 1735 inte var tillämplig på Jon och Olof Olsson i det avseendet, att varning skulle meddelas dem för villfarande lära. De fick en lång, skarp och bevekande förmaning och fick så resa hem.[33]

Jon och Olof Olsson fortsatte som ledare för erikjansarna i Söderala med omnejd, obekymrade om sina åtaganden inför domkapitlet. Under första halvåret snarast förstärktes deras betydelse för trosfränderna. Domkapitlet beslöt därför att de skulle inkallas till förhör och meddelas varning för sin fortsatta verksamhet till den 18 juni 1845.

Till samma dag hade fjorton betydande erikjansare inkallats, vilka hade varit föremål för åtgärder från den världsliga myndighetens sida. Således hade de kallats in för den varning, som föregår åtal efter länsmans anmälan till KB, dennes anmälan till JK, den senares tillstyrkande av åtal och Kungl. Maj:ts beslut därom.

Jon och Olof Olsson hade särskilt företräde i domkapitlet. De överlämnade två skriftliga anföranden. I dem ifrågasattes dels riktigheten av innehållet i samtalsprotokollet från tvådagarssittningen den 11 december, dels deras behandling vid kyrkorådssammanträdena i Söderala. Avstängningen från nattvarden är ånyo temat.

Handläggningen i domkapitlet upptog framför allt Jon och Olof Olssons trolöshet mot den bekännelse, som de tidigare inför domkapitlet försäkrat sig omfatta. Preses, af Wingård, gick igenom deras skrivelse och tillbakavisade deras påståenden, undervisande och tillrättavisande. I en genomgång av hela händelseförloppet påminde ärkebiskopen om sin egen och domkapitlets omsorg om dem. Men tvärt emot vad man kunnat förvänta, hade de frånträtt alla medgivanden och återgått till Erik Janssons villoläror.

Jon och Olof Olsson tillsades att stanna kvar i sessionssalen. De fjorton erikjansare, som inkallats enligt Kungl. Maj:ts beslut, fördes in. Tillsammans blev alla föremål för ett förmanande, bestraffande tal av domkapitlets ordförande. Det utmynnade i en varning till dem alla.[34]

Det särskilda förfarandet med Jon och Olof Olsson skedde enligt 1735 års religionsstadga. Så långt sträckte sig dess möjligheter. Varningen tilll alla gavs enligt Missgärningsbalken och 1686 års KL.

Så hade till sist den kyrkliga självständighetslinje, som domkapitlet hävdade med stöd av 1735 års religionsstadga, här mötts av den statskyrkliga linje, som länsmän och KB företrätt med stöd av konventikelplakatet och dess följdbestämmelse, att anmälan skall ske till JK, som hade att avge yttrande, om åtal kom i fråga. Domkapitlet torde ha upplevt situationen med blandade känslor, att på en gång fungera som pastoral kyrklig myndighet och som rättslig instans i statskyrkligt sammanhang.

Ett belysande exempel på den omsorg och konsekvens, med vilken domkapitlet drev den pastorala linjen, är behandlingen av de drängar och torpare från Alfta, med vilka församlingens komminister och inte minst

kontraktsprosten sorgligen misslyckats.[35] Erik Jansson och Jon och Olof Olsson var ledare med stark prestige inför övriga erikjansare. När drängarna Olof Ersson och Per Alander jämte torparen Per Nilsson från Alfta den 25 mars 1845 företrädde inför Uppsala domkapitel, gällde det gemene man i erikjansarnas led.

Sammanträden och samtal med dessa tre anhängare av det nya läseriet kom att utsträckas under tre dagar.[36] Förhandlingarna inleddes med en genomgång av Erik Jansson framfart. Denne var nu en avslöjad bedragare. Sannolikt var han t. o. m. själv medveten om att han inte var ett Guds verktyg. Nyligen hade Jon och Olof Olsson inför domkapitlet besinnat sig och betygat sin anslutning till den lutherska församlingens bekännelse. Domkapitlets högsta önskan var nu, att de inkallade tog samma steg. Sammanträdesingressens mål är klart. Domkapitlet ville komma fram till en bekännelseförklaring från Alfta-läsarna.

Samtalet fördes fram till den direkta frågan, om Olof Ersson, Per Alander och Per Nilsson antog församlingens lära, såsom den är uttryckt i bekännelsen. På detta svarade de, säkerligen till domkapitlets lättnad, att de antog Augsburgska bekännelsen och Uppsala mötes beslut av 1593. Dock ansåg de bibeln tillräcklig och ville inte läsa Luthers skrifter, som innehöll många falska meningar. Ordföranden medgav, att Luther inte kunde jämställas med Bibeln. Luther hade mänskliga svagheter. Men den evangeliska kyrkans bekännelse måste varje kyrkomedlem omfatta.

De tre inkallade lämnade nu fram en skrivelse med deras trosbekännelse. Den var uppsatt av L. V. Henschen. Domkapitlet fann skrivelsen invecklad och vilseledande och utan tvekan skriven av annan person. Deras avsägelse av den lutherska läran måste ha berott på stora missförstånd. Nu önskade domkapitlet ett ställningstagande grundat på deras egen fulla övertygelse.

Sammanträdet ajournerades. Ledamöterna satt i enskilda samtal med Ersson, Alander och Nilsson följande dag om kyrkans bekännelse, dess innehåll och mening. Den 28 mars återupptogs förhandlingarna.

Domkapitlet hade under samtalen funnit, att de inkallades beslut att gå ur den evanglisk lutherska kyrkan berodde på ett missförstånd. De inkallade förklarade å sin sida, att de hållit före, att Luthers skrifter utgjorde och tolkade den evangelisk lutherska kyrkans bekännelse. När de nu stiftat bekantskap med Augsburgska bekännelsen, instämde de helt med denna. Deras egen skrivelse var överflödig. Efter undervisningen av domkapitlets ledamöter insåg de nu, att också deras hemliga brister var synder och att inte heller den pånyttfödda människan är så fullkomlig, att hon kan undvara Guds nåd.

Någon varning var alltså inte motiverad för de inkallade. Däremot riktades bevekande förmaningar till dem att stå fast vid vad de nu kommit till insikt om. I sin tur kunde de upplysa andra, som förts vilse av samma

missförstånd, och själva fara efter friden. Med detta försvinner Olof Ersson, Per Alander och Per Nilsson i Alfta ur Uppsala domkapitels historia.[37]

Initiativet beträffande erikjansarna kom under 1845 att allt mer gå över på de världsliga myndigheterna. Länsmännens verksamhet var betydande. Från mitten av 1845 var domkapitlets engagemang som kyrklig myndighet i det nya läseritet sporadiskt. I slutet av augusti konstaterar Knös, att det varit tyst om »läserirörelsen» i Hälsingland en tid för domkapitlets del. Han ger till sin vän Samuel Kamp, kyrkoherde i Slöinge i Halland, sin allmänna syn på vad som förevarit.

Knös är övertygad om att erikjansarrörelsen kommer att lägga sig, bara den får vara i fred. Överdrifterna beror enligt hans mening på att en tilltagande brist på andlig substans gjort rörelsen alltmer uppdriven i den yttre oppositionen. Men en rörelse kan inte leva på en negation. En sållning kommer av sig själv att ske, förutsatt att rörelsen inte förföljs och eggas av martyrskap. En rörelse kan inte leva på tomhet. Vad som i den är byggt på köttslig säkerhet och självviskhet kommer på sikt att framstå som ovidkommande och odugligt. Negationerna, bisakerna, sållas bort. Det positiva, det viktiga och allvarliga kommer att vara kvar med sanningens egen makt. Endast genom att såsom Luther fast hålla sig till ödmjukheten och till Bibeln kan något positivt och bestående åstadkommas. Och enda redskapet härför är att likt Paulus oförtrutet hålla på med att lära och förmana.

Men, säger Knös, att stämma människor inför domstol, söka avskräcka med världsliga straff, bara blåser på elden och förbittrar människor. Sådant framkallar partier, som sedan »i självgjord blindhet tillsluter sig för den klaraste sanning». Knös bestyrker sin uppfattning om separatismens uppkomst och behandling med en rad exempel ur kyrkans historia. »Och sanningen kan ej någon påtrugas, den måste intalas och det så att full övertygelse beredes.[38]

d. De världsliga myndigheterna och den statskyrkliga lagstiftningen

Vår framställning har visat, hur uppsalateologerna i sin kyrkosyn tillmätte församlingen en grundläggande betydelse. Inför den fara, som separatismen utgjorde för församlingens enhet, har domkapitlet använt sin ställning som stiftsmyndighet just till att stärka församlingens ställning. I hänvändelser, som församlingsprästerna riktat till domkapitlet om den separatistiska andliga oron, har domkapitlet stimulerat pastor och kyrkoråd att bevara läseriet inom kyrkan. Det har undvikit så långt som möjligt att använda den statskyrkliga religionslagstiftningen. Församlingsprästerna har hänvisats till att utöva kyrkotukt och själavård.

I sin historiskt organiska syn på kyrkoförfattningen som temporär och bestämd av tidens behov arbetade uppsalateologerna på att vidareutveckla kyrkans organisation efter den nya tidens krav. Knös har ivrat för att i den pågående utvecklingen mot kommunalstyrelse tillgodose församlingens självstyrelse. Domkapitlet stärker sin ställning. Det genombryter i sin behandling av den separatistiska väckelsen upplysningstidens statskyrkliga lagstiftning. Ur 1735 års religionsstadga och KL 1686 tog domkapitlet ut bestämmelser, som gav det en mer självständig ställning till församlingarna än den statskyrkliga lagstiftningen egentligen medgav. Domkapitlets tydliga inriktning var att som andlig och kyrklig myndighet och stiftsstyrelse verka i en annan dimension än den juridiskt statskyrkliga. På så sätt sker en kyrkorättslig förskjutning. Domkapitlet undvek därför konsekvent att hänvisa till konventikelplakatet eftersom detta ingick i den statskyrkliga lagstiftningens sätt att möta andlig oro och oordning på församlingsplanet. Enligt domkapitlets i huvudsak positiva syn på väckelsen var det församlingsorganens uppgift att behandla denna på ett pastoralt sätt. Knös har också varit medveten om att domkapitlet här handlade i överenstämmelse med tendenserna i tiden. Han har hänvisat till att de aktuella presbyterialt synodala inslagen i Rhen-Westfalens kyrkoordning 1835 var föregripna i den svenska kyrkoförfattningen.

Parallellt med att domkapitlet företräder sin kyrkosjälvständighetslinje fungerar dock den gällande statskyrkliga lagstiftningen. På det lokala planet anmäler länsmännen erikjansarna för brott mot konventikelplakatet. KB i Gävleborgs län för anmälan vidare till JK med förfrågan om åtal.

JK avvisar i allmänhet åtal för hållande av konventiklar. Eftersom frågan om irrlära är inblandad i anmälningarna mot erikjansarna, mynnar dock förfarandet i viss utsträckning ut i att JK hos Kungl. Maj:t föreslår, att vederbörande enligt Missgärningsbalkens 1 kap., 4 §, och KL 1686, 1 kap., 2 §, inkallas till domkapitlet för varning. Leder inte detta till rättelse, har den världsliga myndigheten att anställa laga åtal. Även statskyrkolinjen ger således domkapitlet en uppgift, men först i sista hand före ett åtal.

På den juridiska vägen har KB i Gävleborgs län, landshövding L. M. Lagerheim spelat en viktig roll som statlig myndighet. I en kungörelse av den 22 november 1844 aktualiserar KB konventikelplakatet för den lokala kronobetjäningen i länet. Initiativet präglas av stor omsorg om samhällsfriden. Det ger samtidigt vittnesbörd om ringa insikt och förståelse för de andliga krafter, som bar upp läseriet, särskilt när det framträdde i erikjansarrörelsens extrema utformning.[39]

KB:s kungörelse avsåg sådana, som kronobetjäningen ertappade med att i folksamlingar häda den antagna religionen, sprida villomeningar, smäda prästerna, uppmana till att bränna andaktsböcker, etc. Kronobetjäningen skulle på lokalplanet varna för det straff sådant medförde enligt gällande lag. Om någon trots varning fortsatte att störa lugnet och samhällsfriden,

skulle vederbörande föras till landskansliet i Gävle för förhör och vidare åtgärder. Sådana som öppnade sina hem för olovliga sammankomster, skulle genast anmälas till KB av kronobetjäningen. KB:s påbud var riktat mot erikjansarna. Det omfattar i allmänna ordalag den huvudsakliga religionslagstiftningen och spetsas till i konventikelplakaetet.

I kungörelsen aktualiseras landshövdingeinstruktionen från 1737, vilken alltså är samtidig med 1735 års religionsstadga och dess statskyrkliga religionssyn. Instruktionen inskärper landshövdingens skyldighet att till landets och inbyggarnas nytta befrämja Guds ära och den rätta gudstjänsten. Han skall tillse, att intet sker mot kyrkolagen och förordningarna eller eljest till förargelse eller oordning. Inträffar sådant skall landshövdingen underrätta biskopen och domkapitlet.[40]

Ställer man KB:s kungörelse 1844 i belysning av hur domkapitlet handlägger läseriet klargöres skillnaden mellan domkapitlets pastorala och de världsliga myndigheternas juridiska sätt att se på väckelsen. Den statliga myndigheten ingriper från länsmannen över KB till JK och Kungl. Maj:t. Domkapitlet kommer in som ett sista läromässigt led, sedan JK tillstyrkt och Kungl. Maj:t beslutat om åtal. KB utgår från den gällande religionslagstiftningen. Det tillkommer den världsliga myndigheten att svara för rikets religion. Denna är en etisk kraft i samhället och nödvändig för laglydnaden. Det tillhör staten att tillse, att kyrkans auktoritet och ordning upprätthålls. Domkapitlet åter har den schleiermacher-harmska kyrkosynen, som ser församlingen och bekännelsen som kyrkans grund och väckelsen som en religiös företeelse inom församlingen. Utifrån detta har det handlat som självständig stiftsmyndighet.

Landshövdingens kungörelse fick följden, att konventikelplakatet aktualiserades. Vidare kom länsmännen att i socknarna legalt fungera som övervakare, varnare och anmälare i de fall, då såsom i erikjansarrörelsen oordning och villolära sammanföll.

Enligt Kungl. brevet av den 15 december 1762 fick inte länsmännen rapportera med mindre än att de inhämtat skriftlig berättelse från pastor i församlingen om det inträffade. I ett cirkulär till hovrätterna den 20 januari 1857 inskärptes denna fiskalernas skyldighet. Församlingens själasörjare var således skyldig att på anfordran från länsmännen rapportera om tilldragelser vid läsarsammankomsterna, som var oroande. Detta sker i samtliga mål av denna karaktär i fråga om erikjansarna. Vid ofullständiga anmälningar återförvisades dessa av KB, respektive JK till den lokala myndigheten för komplettering.

Inför det nya läseriets häftiga problematik verkade kungörelsen 1844 ledande på både länsmän och vissa präster. De sistnämnda blev mer benägna att påkalla sin rätt till lagens skydd från den världsliga myndigheten. De kunde här falla tillbaka på det privilegieskydd, som prästerskapet åtnjöt. Av avgörande betydelse för i vilken riktning statskyrkosystemet fungerade

var JK:s inställning till stat och religion. Innehavare av justitiekanslersämbetet var N. S. von Koch. Som Gladh visat spelar han en viktig roll i den rättsliga behandlingen av erikjansarna.[41] Enligt Kungl. brevet av den 15 december 1762 skulle religionsmålen överlämnas till JK för yttrande, huruvida åtal skulle anställas. von Koch var liberal och hyste ifrån denna grundsyn samma principiella tveksamhet om nyttan av världsliga straff i andliga mål som Uppsala domkapitel.

Resultatet av KB:s initiativ och länsmännens livliga verksamhet blev, att JK i tre mål tillstyrkte varning inför Uppsala domkapitlet för sammanlagt fjorton personer med eventuellt åtföljande åtal under första halvåret 1845. De för vilka JK tillstyrkte åtal var mer framträdande propagandister för Erik Janssons lära. JK avstyrkte samtidigt åtal för långt flera.

Kungl. Maj:t följde i samtliga fall JK:s utlåtande i sitt beslut. Som Gladh framhållit kan man märka en viss skärpning i JK:s hållning till erikjansarna under den anförda tiden. Det har att göra med att rörelsen kulminerade under första halvåret 1845. Länsmännens anmälningar tätnar under januari–mars månader.[42]

En viss spänning kan förmärkas i KB:s förhållande till JK. Den har att göra med landshövdingens kungörelse av den 22 november 1844. KB visar ett undertryckt missnöje med JK:s avgjorda tröghet i att tillämpa konventikelplakatet. I en skrivelse till JK gör KB i Gävle anmälan mot ett antal personer i Forssa för brott mot konventikelplakatet. KB berör JK:s passivitet inför en tidigare rapport, trots att denna rört en så alarmerande händelse som en tredje bokbränning, nu i Forssa. JK:s avvaktande hållning kunde ge anledning till att inte komma med ytterligare framställningar, anför KB. Men faran av att låta en oupplyst och obildad allmoge i en uppjagad miljö som nya experter oförhindrat tolka bibeln och religionsläran låg i öppen dag. De religiösa oordningarna i Hälsingland motiverade därför fullt ut, att konventikelplakatet tillämpades. KB hade därför inte tvekat inför att göra en ytterligare anmälan.[43]

Mitt i erikjansismens högflod tog domkapitlet och JK samtidigt och oberoende av varandra i inlagor till Kungl. Maj:t upp sättet att behandla läseriet. Den 26 februari 1845 yttrade sig domkapitlet med anledning av KB:s anmälningar om oron inom läseriet i Hälsingland. Innehållet och även formuleringarna i yttrandet ger skäl att anta, att Knös uppsatt detsamma. Som helhet är yttrandet ett avståndstagande från de medel, med vilka KB i Gävle avsåg att stoppa erikjansismens framfart. Det nya läseriet har enligt domkapitlets mening sin grund i missförstånd mer än i medveten villfarelse. Och missförstånd av Skriften avhjälps endast med dess rätta förståelse. Domkapitlet tar avstånd från KB:s konventikelplakatlinje. Beträffande inträngande villfarelse har församlingsprästen blott en väg att gå, nämligen att med saktmod och lämpor söka upplysa och leda till rätta. Sanningens seger bereds endast av sanningen själv. Endast beträffande brott

mot allmän lag skall prästerna åtnjuta skydd av den yttre ordningens vårdare.[44]

Justitiekansler von Koch tar för sin del upp samma fråga om vilka medel, som är ändamålsenliga vid behandlingen av erikjansismen i ett av sina memorial om läsarmålen, den 25 februari 1845. JK:s initiativ har sin omedelbara bakgrund i en hemställan från Alfta sockenmän om åtgärder mot separatismen, som splittrar sönder församlingen. JK utgår från sektledaren Erik Jansson, mot vilken JK sett sig tvingad att tillstyrka åtal. I det rådande läget ser JK sig nödgad till samma förfarande mot hans anhängare, om dessa inte låter hejda sig av domkapitlets varning.

De oordningar som påtalas, kan enligt JK:s mening inte dämpas enbart genom varningar och åtal. Det religiösa behov, som finns i folket, är oftast läseriets grund. Den rätta utvecklingen av detta behov anser JK vila på prästerskapet och församlingen. Där inte prästerna och upplysta medkristna med förståelse och aktning aktivt möter dessa behov hos det vanliga folket, urartar det lätt till fanatism. Den kan i sin tur utnyttjas av enskilda personer i själviska syften. Läseriet sprider sig därför lättast, där prästerna försummar församlingsvården. Motsvarande förhållande kan uppstå, när få eller inga av den bildade klassen bor i församlingen.

Justitiekanslerns slutsats blir, att vid oro av detta slag åtal och straff endast bör komma i fråga för dem, som använt religionen till sin egen vinning och för präster, som är försumliga i ämbetet. Mot dem som är i egentlig mening vilseförda bör andliga medel på övertygelsens väg i största möjliga utsträckning användas.

Justitiekanslern sätter in erikjansismen i dess samhällsreligiösa och kulturella sammanhang. Där har kyrkan sin uppgift. Erikjansismen ser han som ett av kyrkan försummat uttryck för religionen i folket. Följden därav har blivit, att detta läseri har blivit till skada i stället för nytta i samhället. JK håller enligt liberalt synsätt kyrka och stat åtskilda. Kyrkan skall använda sina andliga medel för ordning och frid i samhället. Staten skall straffa för brott mot gällande lag i samma syfte. Beträffande detta syfte ser JK även prästerna som statens ämbetsmän. När de i denna mening försummar sitt ämbete, skall även de straffas enligt samhällets lagar.[45]

JK anser sig således såsom statlig myndighet med ansvar för samhällets lugn tvingad att på grund av den tilltagande oron i hälsingesocknarna föreslå dessa laga åtgärder. I princip är JK utifrån liberalt synsätt på samma linje som Uppsala domkapitel. Andliga medel skall användas för att ge läseriet en sund utveckling. Samtidigt har JK den liberalt statskyrkliga synen på religionen som en bildningsfråga. Med stigande upplysning kommer dess etiska betydelse i samhället till sin rätt. Domkapitlet åter ser församlingsgemenskapen som det för kyrkan grundläggande. Kyrkotukt och församlingsvård skall användas som medel att bevara väckelsen inom kyrkan.

Inledning

Under 1840-talets första hälft påverkades det svenska ståndssamhället både av de liberala reformsträvandena och av väckelsen. För uppsalateologerna blev detta till frågor både om kyrkans teologiska grund och dess yttre organisation, alltså både om kyrkosyn och kyrkoförfattning. Båda angick frågan om sambandet mellan stat och kyrka.

Prästeståndets samhällsställning vilade på en konfessionell syn på statens uppgift. Under upplysningstiden och romantiken flyttas tyngdpunkten till det kristet etiska området. Kyrkan skulle verka som en andlig faktor för att förverkliga statens religiöst moraliska uppgift. Denna samverkan mellan stat och kyrka, antingen den vilade på konfessionell eller humanistisk grundval, kom i ett nytt läge genom liberalismens yrkande på individens frihet och på åtskiljande av kyrka och stat.

För uppsalateologernas del kom det liberala genombrottet omkring 1840 i form av en upplevelse av att en radikal teologisk strömning höll på att bryta sönder den kristet humanistiska samhällssynen. D. Fr. Strauss' bibeltolkning ryckte undan grunden för den tidigare supranaturalistiska samsynen av kristen tro och humanistisk människouppfattning. Straussdebatten ställde uppsalateologerna inför uppgiften att profilera den kristna tron gentemot en liberal mänsklighetsteologi. Kampen mot Strauss kom att gälla Skriftens sanning, främst frågan om Kristus-uppenbarelsens historicitet.

Geijers historiesyn gav uppsalateologerna ett historievetenskapligt stöd för deras försvar för uppenbarelsens fakticitet gentemot straussianismen. Ögonvittnenas, urförsamlingens, vittnesbörd om Kristi gärningar svarade mot uppsalateologernas egen andliga erfarenhet av Kristus-uppenbarelsens historicitet. Församlingen och bekännelsen till Kristus var på så sätt grundvalen för deras kyrkosyn. Enligt deras historiskt organiska uppfattning byggde kyrkan i fortsättningen på denna apostoliska grund. Både ifråga om den rationalistiske prästen C. J. L. Almqvist och de separatistiska anhängarna till Erik Jansson blev den reformatoriska bekännelsen, sådan den formulerats i Augsburgska bekännelsen, prövostenen för Skriftens sanning och för tillhörigheten till Svenska kyrkan.

Strauss' rationalistiska humanitetsteologi hade ett ursprung i den liberala samhällsutvecklingens optimism. Den riktade därför uppmärksamheten inte blott på bibelteologiska sanningsfrågor utan även på spörsmålet, om kyrkans yttre ordningar svarade mot nutidsmänniskans livssyn och andliga behov.

Det liberala genombrottet aktualiserade för uppsalateologerna sambandet mellan Bibel, teologi och kyrka. Framför allt kom dock bekännelsen

som den konfessionella tolkningen av denna sanning i blickpunkten och därmed teologins samband med kyrkoförfattningen.

Ur kyrkoförfattningens synpunkt blev frågan om bekännelsen en huvudfråga för kyrkan. Den omdaningsprocess, som stat och kyrka genomgått efter den konfessionella epoken, hade rubbat den konfessionella grunden för statskyrkan. Det kom tydligt fram i Uppsala domkapitels uppgörelse med Almqvist, som skedde i straussdebattens skugga. Domkapitlet tillspetsade i denna konflikt frågan om kyrkans egenart, dess ius internum, på ett sätt som satte det rådande statskyrkliga befordringssystemet i fråga. I Aftonbladet och även inför domkapitlet hade Almqvist utvecklat sin liberala progressiva syn på kristendom och kyrka. Domkapitlet företrädde församlingarnas rätt att få bekännelsetrogna präster. Almqvist avkrävdes en entydig förklaring om sin trohet mot den evangelisk lutherska bekännelsen och sin bundenhet vid prästeden.

I väckelsekretsar hade Almqvists publicistik väckt stort uppseende och oro. Domkapitlet kunde dock inte ingripa, eftersom Almqvists författarskap låg under tryckfrihetsförordningen. Läget var annorlunda, när Almqvist hos Kungl. Maj:t anhöll om att återfå sin ansökningsrätt till regala pastorat. Då aktualiserades den spänning, som på 1840-talet fanns inkapslad i enhetskyrkan. Det rådande befordringssystemet prioriterade kulturprästerna. Domkapitlet å sin sida krävde bekännelsetrohet. Klart kom spänningen fram, när Kungl. Maj:t beviljade Almqvist ansökningsrätten, trots att domkapitlets bestämda uppfattning om hans olämplighet som församlingspräst lyste igenom dess mycket reserverade tillstyrkande av hans ansökan.

Uppsalateologernas syn på församlingen som konstitutiv för kyrkan gjorde, att domkapitlet strävade efter reformer inom den ännu rådande statskyrkliga lagstiftningen. Distinktionen mellan yttre och inre rätt hade under 1700-talet givit kyrkan ansvaret på det andliga området, under det att det yttre kyrkorättsliga ansvaret låg hos den högsta statsledningen. Denna uppspaltning utvecklar domkapitlet så, att den gör församlingen till den grundläggande enheten i kyrkan.

Till församlingen, fr. a. representerad av kyrkorådet och församlingsprästen, överlämnar domkapitlet ansvaret ifråga om läran, kyrkotukten och själavården på ett sätt som gick utöver vad gällande kyrkoförfattningar föreskrev. Domkapitlet ansåg intentionen i lagstiftningen vara att behålla väckelsen inom kyrkan. En konsekvens på kyrkoförfattningens område av denna församlingssyn blir, att domkapitlet både i förhållande till erikjansismen och till Almqvist agerar som självständig kyrklig myndighet. I kriser för församlingarna i erikjansismens mest aggressiva skede åberopar domkapitlet konungens försäkran i prästerskapets privilegier, att prästen i sin församlingsverksamhet har rätt till skydd mot personliga kränkningar i sitt arbete att motverka församlingens splittring. Ett nytt mönster för

kyrkans författning framträder. Kyrkorådet är kyrklig myndighet för församlingen, domkapitlet för stiftet medan konungen har att svara för kyrkans grundlagsskyddade ställning.

Uppsalateologernas kontakt med den internationella utvecklingen förstärkte deras medvetenhet, att stora förändringar var på väg på stats- och kyrkoförfattningens område. Spänningen mellan rationalismen och borgarklassen å ena sidan och å andra sidan kyrkans strävan att bevara sin konfessionella egenart varslade om detta. Knös finner i en överblick av tidsläget 1843, att rationalismen och väckelsen är det motsatspar, som polariseras alltmer. Rationalismens fara ser han ligga i att den oförmärkt breder ut sig, genom att den har stöd av en gammal rationalistisk teologi. Den blir större, genom att »den s.k. medelklassen, d.ä. de halvbildade håller med rationalisterna för det mesta och detta gör striden svårare». Knös finner, att kungen i Preussen nu har en svår strid att utkämpa och att tidens rörelser måste beaktas ur denna synpunkt.[1]

Knös hänsyftar på läget i Preussen. Detta engagerade i hög grad de präster, som var engagerade för en kyrklig reform i Sverige. Efter Fredrik Wilhelm III:s bortgång (1797–1840) hade den nye kungen Fredrik Wilhelm IV (1840–1861) visat liberala sympatier och lämnat sin faders statskyrkliga politik. I de västliga delarna av Preussen hade detta stärkt de presbyterialt synodala strävandena. I de östliga provinserna hade det lett till en planerad församlingssjälvstyrelse med den konsistoriella styrelseformen. Kungen hade engagerat sig i dessa strävanden och 1844 utlyst en generalsynod för att lösa kyrkans författningfrågor.[2]

Kyrkoförfattningsproblemet var på så sätt nära förenat med de konstitutionella frågorna. Även i Sverige var kyrkoförfattningsfrågan knuten till frågan om statsskicket. Frågeställningen var, hur den författning skulle gestaltas, som skulle ersätta fyrståndsriksdagen. Den politiskt inflytelserika liberala pressen hade kraftigt drivit en opinionsbildning för att få ståndsriksdagen upphävd och ersatt med en tvåkammarrepresentation med allmänna val. Huvudangreppen från liberalernas sida riktades med stor häftighet mot prelaturen, de politiskt betydande kyrkomännen. På 1840–41 års riksdag hade den liberala oppositionen lyckats genomdriva ett beslut om grundlagsändring beträffande folkrepresentationen. Förslaget förklarades vilande till nästa lagtima riksdag 1844–45. Den konstitutionella problematiken accentuerades av att den på gamla dagar konservative kungen Karl XIV Johan gick bort 1844.[3]

a. A. E. Knös på riksdagen 1844–45

Bland de konservativa kyrkoledarna fanns en stor osäkerhet om hur den nye kungen såg på kyrkans ställning. Han hade visat liberala sympatier. Genom en av sina första åtgärder hade han brustit i hänsynen till kyrkans

vakthållning kring sin bekännelse. Stockholmsprästen Nils Ignell kritiserade 1843 i Strauss' anda kyrkans bekännelseskrifter i en offentlig skrift »Granskning av den evangelisk lutherska bekännelsens förnämsta lärostycken». Han tilldelades varning av Stockholms konsistorium och uteslöts från förslag till komministertjänst i Katarina församling. Den senare åtgärden upphävdes dock av Kungl. Maj:t utan att någon teologisk auktoritets uppfattning inhämtats. Kyrkans ledare emotsåg med stora farhågor vad som förestod. Ärkebiskop C. Fr. af Wingård önskade resignerat, att de förestående brytningarna skulle bli så lindriga som möjligt och blott en stilla övergång.[4]

Oron hos kyrkoledarna grundade sig på att Oscar I redan som kronprins företrätt en reformlinje. Han hade stor förståelse för de liberala strävandena för kommunal självstyrelse och var personligt verksam för en human strafflagstiftning och en förbättrad fattigvård och folkundervisning.

Allt ifrån trontillträdet syftade dock Oscar I till en samlingspolitik, där monarken hade en enande och utslagsgivande position över partierna. Konungen ställde sig således bestämt över de många fraktionerna i representationsfrågan under riksdagen för att kunna framstå som folkets enande och ledande gestalt vid ett förmodat krisläge i frågan. Oscar I kom i denna politik att gäcka de liberala förväntningarna och stödja sig på de självständigt framvuxna institutionerna mot det representativa demokratiska styrelsesättet.[5]

Frågorna om kyrkans författning hörde nära samman med den förändrade folkrepresentationen. På 1840–41 års riksdag hade konstitutionsutskottets förslag om ståndsrepresentationens upphörande förklarats vilande. Detta var huvudfrågan på 1844–45 års riksdag, då den liberalt ansedde Oscar I skulle möta ståndsrepresentationens, som liberalerna förväntade, sista riksdag.

Under åren mellan dessa båda riksdagar hade uppsalateologerna och domkapitlet haft anledning att besinna sig på kyrkoförfattningen med anledning av erikjansarna och C. J. L. Almqvist. Uppsalakapitlet hade i sin handläggning företrätt en markerad kyrkosjälvständighetslinje byggd på uppfattningen om kyrkans konfessionella egenart och församlingen som kyrkans grund. Domkapitlet hade stått främmande för att tillämpa den statskyrkliga förvaltningsideologin och motsatt sig att tvångsåtgärder skulle ingå i kyrkans arsenal. Den mest konsekvente företrädaren för uppsalakapitlets pastorala författningssyn var Knös. Som en av stiftets fem representanter valdes han av ärkestiftets prästerskap till riksdagsman vid 1844–45 års riksdag.[6]

Knös hade i samband med sitt inträde i riksdagen uttalanden om riksdagsmannaskapet och riksdagsarbetet, som belyser hans syn på kyrkan och även hans egen livssyn. Inför riksdagsmannaskapets inflytande på den enskilde prästen och därmed också på ståndet som helhet är han mycket

avvaktande. Ståndets möjligheter och andliga kapacitet att vara talesman för kyrkan är ett frågetecken för honom.

Knös ser riksdagsmannaskapet som ett kall, som han fått. Men han betraktar politiken med skepsis, »denna nutidens stötesten». Hans uppfattning är, att den förvärldsligar riksdagsprästerna. De blir duktiga politiker men dåliga församlingspräster. Bakom den slutsatsen finns otvivelaktigt Knös' syn på prästen och församlingen. Det är också något som hans egen far förmedlat till honom från sin tid som domprost och representant för prästerna i Skara stift. Knappast någon präst fanns enligt dennes utsago, som inte vänt hem från en riksdag som sämre präst än han for dit.

Kyrkans angelägenheter uppslukas nästan helt av de världsliga, är Knös' egen erfarenhet efter några månader i riksdagsarbetet. Den politiska skicklighet, som ståndet med rätta prisas för, befarar han under dessa omständighter kunna hota dess egen politiska existens. »Nyttig ser jag ståndets ställning ingalunda vara», kommenterar Knös sina intryck till sin förtrogne vän kyrkoherden i Slöinge i Halland Samuel Kamp.[7]

Tvärt emot ståndets ledande män anser Knös, att 1840–41 års konstitutionsutskott gjort ett storverk. En representationsförändring behövs. »Alla sansade och bildade medborgare överensstämmer häri.» Men han finner, att den allmänna opinionen ännu inte vunnit tillräcklig mognad för att utan strider kunna acceptera en förändring av statsskicket. Nu skulle följden bli partibildning. Tydliga tecken på sådan finner Knös redan. Prästeståndets uppgift är här att förbereda förändringar genom att uppträda som sanningens, kärlekens och den lugna utvecklingens målsmän.[8]

Prästeståndets politiska ställning ser Knös också som ett skydd för kyrkan. Den ger garantier för en enhet i läran och liturgin, som är betydelsefull. Men den andliga tröghet och passivitet, som varje statskyrka löper risk att falla i är samtidigt en stor fara. »Du har namnet att du lever men är död», citerar Knös som ett kyrkans allvarliga memento.[9]

Den för Knös angelägnaste synpunkten på prästerskapet rör dess ställning i kyrkoförfattningen. »Prästeståndet är den enda allmänna representationen i vår kyrka och ståndets möte vid riksdagen den enda för vårt land gemensamma pastoralkonferensen.» Prästeståndet är Svenska kyrkans målsman. Dess uppgift är att självständigt, i eget lagutskott bereda kyrkans angelägenheter för direkt hänvändelse till konungen, i de fall då riksdagen inte kunnat enas om en skrivelse i en för kyrkan betydelsefull fråga.[10]

Som lärjunge till Erik Gustaf Geijer var Knös medveten om att utveckling hörde till historiens väsen, och att denna utveckling växte ur det förflutna. Det förutsatte en inre kontinuitet, som bevarade det väsentliga i det bestående. Knös var klar om att statskyrkosystemet tillhörde en epok, som var under omdaning. Ett nytt politiskt system medförde därför konsekvenser för kyrkans författning.

Redan i sina dissertationer 1830–31 hade Knös angivit vad han ansåg

vara konstitutivt för kyrkan, nämligen den enskilda församlingens Kristus-gemenskap. Mötet med Strauss' idealistiska mänsklighetsideologi hade hos honom ytterligare stärkt medvetenheten om att kyrkans historiska grund låg i Kristus-uppenbarelsen i Skriften. I samtidens brytningar var det nödvändigt att värna om kyrkans egenart, sådan den kom till uttryck i hennes bekännelse. I grunden för hans kyrkoförfattningssyn låg församlingen, prästen och hans församlingsvård. I detta låg det utvecklingsdugliga elementet i kyrkans författning. Utifrån sin historiskt organiska syn betraktar Knös i dagens situation vidare prästeståndet som kyrkans pastoralkonferens på riksplanet.

Knös stod i sin kyrkosyn i beroende av August Neanders pietistiskt romantiska syn på kyrkans historiska utveckling. Folkkyrkotanken är därför jämte hans församlingssyn ett grundläggande element i hans kyrkouppfattning. Symptomatiskt för hans utveckling i konfessionell riktning är, att han till grund för prästutbildningen i pastoralteologi lade Claus Harms' pastoralteologi och gav stöd åt väckelseprästerna för en förnyelse av församlingslivet. Både väckelsen och den svenska straussdebatten hade gjort klart för Knös, att prästutbildningen var en huvudfråga för kyrkan. I det rådande befordringssystemet, där församlingspräster utan humanistisk utbildning fick stå tillbaka för läroverkslärarna, såg Knös avgjort de negativa följderna för kyrkan. »Då man nu betraktar de märkliga rörelserna i vår kyrka under den senaste tiden, måste man väl erkänna, att intet är viktigare än att skaffa henne de dugligaste lärare och bereda dessa all möjlig uppmuntran.»[11]

Knös hade blivit alltmer konfessionellt medveten under 1840-talet. Hans teologiska bildning gav honom referensramar till de tyska lutherska kyrkorna. Han såg, hur den svenska kyrkan var involverad i en utvecklingsprocess, motsvarande den som föregick i de tyska evangeliska landskyrkorna. Knös följde uppmärksamt kriserna i den tyska författningsutvecklingen, där det liberala samhällssystemet, straussdebatten och de rationalistiska prästerna, »Lichtfreunde» ställt hela det tyska landskyrkosystemet under debatt.[12]

Knös var påverkad av den konfessionella förnyelsen inom lutherdomen. Uppmärksamt följde man i Sverige utvecklingen i Sachsen. Där hade 1844 det lutherska konsistorialrådet och pastor primarius i Glachau A. G. Rudelbach tvingats lämna sin tjänst. Han hade slagit sig ned i Köpenhamn och där upprättat goda förbindelser med nordiska teologer. Rudelbachs syn på religionsfriheten, publicerad i »Zeitschrift für Theologie und Kirche» 1843, var väl känd i Sverige. Våren 1844, under domkapitlets första kontakt med erikjansismen, började den översättas i Uppsala av dessas juridiske rådgivare rådmannen L. V. Henschen.[13]

Rudelbachs kyrkoförfattningsideal gick ut på att skilja kyrkan från ett rationalistiskt statskyrkosystem genom att acceptera religionsfriheten och

på den grunden bygga upp en konfessionell presbyterialt synodal kyrka. Knös anför i sin korrespondens med Samuel Kamp under riksdagen 1844 Rudelbachs uppfattning och ställer frågan, om inte en total religionsfrihet vore det bästa medlet mot kyrkans andliga dödläge. Det skulle släppa allehanda sekter och partier lösa och medföra stor strid. Men församlingens förnyelse kan måhända än en gång ske genom det betryck, som Herren då skulle låta den genomgå. Dock är hans tvekan inför ett så radikalt botemedel tydlig. Endast i högsta nödfall bör det användas.[14]

Det var dock andra influenser från den tyska konfessionella utvecklingen än Rudelbachs, som Knös under sitt riksdagsarbete hösten 1844 mötte. Under hans första månader vid riksdagen gjorde den tyske teologen Aug. Tholuck, teologie professor i Halle, en resa i Sverige. I en allvarlig kris i sitt liv hade Tholuck fått stöd av väckelseteologen A. Neander och såg i honom redskapet för sin omvändelse. Själv blev Tholuck den främste företrädaren för den tyska väckelseteologin. Därtill bidrog, att han var en av tidens stora väckelsepredikanter. Tholucks betydelse förstärktes av att han gav avgörande religiösa impulser till de tyska teologer, som gick på en mer bestämd konfessionell linje. Främst bland dessa var erlangenteologins företrädare Adolf von Harless.[15]

Under vistelsen i Stockholm i september 1844 predikade Tholuck i Tyska kyrkan. Knös betecknar honom som en mycket märklig bekantskap. Ärkebiskopen af Wingård nämner honom som den utmärkte tyske teologen Tholuck. Tholuck vistades några dagar i Uppsala, där han gästade Knös. »Mycket språkade jag med honom om kyrkans ställning så hos oss som i utlandet», skriver Knös till S. Kamp. Av Knös' intryck därav framgår, att Tholuck uppehållit sig vid de brytningar, som skakar kontinentens kyrkor genom den rationalistiska teologin. Tholuck var liksom Knös exeget och hade före denne aktivt deltagit i kampen mot Strauss' mytteologi. En liknande kris som den tyska evangeliska kyrkans befarar nu Knös, att den svenska kyrkan är inne i. »En rationalismens frossa blandad med mystiska feberparoxysmer syns redan ha inbrutit», tillfogar Knös, när han relaterar Tholucks besök. »Gud styre allt detta till en god utgång.»[16]

Då Knös sensommaren och hösten 1844 i riksdagen har att ta ställning till representationsfrågan med dess vittgående konsekvenser även för den svenska kyrkan, är det således sådana tankegångar, som också sysselsatte honom. Knös är ingen partiman. Han är medveten om de positiva sidorna i den liberala jämlikhetsideologin. Men han tvekar för kyrkans del inför konsekvenserna av en liberal konstitutionell reform. För detta arbetas det nu intensivt och oförsynt enligt Knös. Skulle den antas kan hårda strider emotses för kyrkan. Men han återkommer till sin luttringstanke. Det skulle också kunna bli ett prov på kyrkans hållfasthet och kan hända »den väg Herren har utsett till dess återställande».[17]

Knös ser alltså en prövningstid förestå. Vid en representationsförändring skulle kyrkan stå utan yttre skydd mot en hotande inre splittring. Men Skriften och kyrkans historia har lärt honom, att sådana tider också leder till en utkristallisering och förnyelse av vad som finns av andligt liv i kyrkan.

Den 29 augusti 1844 hölls den stora debatten i prästeståndet om konstitutionsutskottets förslag. Knös stora tal vid detta tillfälle röjer hans avböjande attityd till vad han bedömer vara omogna ingripanden och förändringar. Han är positiv till en representationsförändring och emotser en sådan. Men en reform som den nu föreliggande vore ödesdiger. Representationsförslaget har enligt Knös' uppfattning inte fått mogna fram. Det saknar historisk kontinuitet.

Knös ansluter sig till Erik Gustaf Geijers människosyn men kan inte utan vidare följa dennes liberala linje. »En man vida över mitt beröm» hade redan vid 1834–35 års riksdag i konstitutionsutskottet fört fram personlighetsprincipen som norm för samfällda val. Geijers personlighetsbegrepp var nu enligt Knös för alla bekant. Och själv ansluter han sig till Geijers syn. Liksom denne har Knös en teocentrisk utgångspunkt. Personlighetsbegreppet är för honom begreppet om en personlig Gud, om människan skapad till Guds avbild och om en individuell fortvaro efter döden.

I den praktiska tillämpningen har det dock visat sig nödvändigt att modifiera eller t. o. m. lämna den geijerska personlighetsprincipen. Anledningen är enligt Knös att i »denna ofullkomlighetens och lidelsernas värld» slår denna så lätt över i sin motsats och blir självviskhetens och därmed kristendomens motsats.

Knös tvekar således inför en representation med samfällda val. Liksom J. H. Thomander vid 1840–41 års riksdag önskar han en reform grundad på klassval och enkammarsystem. Förutsättningar för att man väljer med kännedom och beaktande av kandidaternas karaktär och skicklighet finns inom klasser eller stånd. Vid allmänna val kan man befara, att sådana synpunkter kommer åt sidan. Enligt erfarenheter från andra länder har valintriger och partibildningar följt med allmänna val. Och fröet till partier ser Knös redan. Enligt hans bedömning kan en representationsförändring enligt det föreliggande förslaget inte ske utan att splittra folket i »bittra och fientliga, give Gud icke även oförsonliga partier». Och då blir det ena partiets lott att kuvas och tystas av det andra.

Mitt i denna hårda tid ser Knös en särskild uppgift för prästeståndet. Den är att föra sanningens och kärlekens talan. Debatten bör få fortsätta. I det föreliggande läget är Knös' förslag, att ständerna ingår till Kungl. Maj:t med en anhållan om att en särskild kommitté tillsättes för att utarbeta ett nytt förslag till representationsreform.

Knös tar dock redan nu, han är ensam om det i debatten, upp frågan om prästeståndets och hela kyrkans ställning vid en förutskickad förändring av

statsskicket. Prästerskapet har som Knös ser det, inte ett primärintresse att ha kvar sin ställning som riksstånd. Det är en statlig angelägenhet i så fall och inte en kyrklig. Kan riksdagen undvara prästeståndet, så kan prästerna gott undvara sin ståndsrepresentation. Knös ser för prästernas del på frågan mycket praktiskt. Skulle någon präst vid en sådan förändring oroas inför sämre ekonomiska villkor, så bör han ha i minnet, att han tjänar samme Herre som apostlarna en gång utstod så mycket för. Och de tider, då kyrkan har varit en »ecclesia pressa» har alltid varit hennes blomstringstider.

Knös ser framåt och anger vad som enligt hans åsikt kan garantera kyrkans ställning och intressen, om prästeståndet skulle upphöra att vara bevakare av detta i riksdagen. Två möjligheter finns. Man kan gå lagstiftningsvägen. Kyrkans rätt och självständighet kan skyddas genom en lagstiftning, som garanterar dess ekonomi i likhet med vad som tillförsäkrats den norska kyrkan i § 196 i Norges Grundlov. Knös kan således tänka sig, att man går på den norska och den danska kyrkans linje med i grundlag garanterad ekonomi och egendomsrätt men utan egen representation.

Eller också skall kyrkan ges en egen representation. Knös förordar en generalsynod, sammansatt av både präster och lekmän i likhet med den skotska kyrkans. Synoden skall ha hand om den liturgiska lagstiftningen såsom kyrkohandbok, bibelöversättning, psalmbok, etc. På synoden bör enligt Knös också överföras statens nuvarande inflytande såväl över kyrkans yttre ordning som dess egendom.[18]

Representationsförslaget förkastades dock av de två högre stånden och därmed var dess öde avgjort. »Representationsförslaget har fallit under mycken storm och bråk», skriver Knös till Samuel Kamp, »nya dylika påtänkas, men det ser ut som skulle man ej kunna förlikas i det liberala lägret. Troligen blir förslagen så många, att man ej därom kan komma överens. Jag tror ock bäst att låta saken mogna, innan man gör allvar av den.» En rad nya förslag framkom också under riksdagens lopp men föll på de grunder som Knös förmodat. Resultatet av det omfattande arbetet med representationsfrågan blev, att en kommitté på ständernas förslag tillsattes av konungen för att utarbeta ett nytt förslag. I denna kommitté skulle Knös komma att sitta som ledamot.[19]

b. Kyrkans författningsfråga

I november 1844, efter det att debatten om konstitutionsutskottets förslag var överstånden, kom synodfrågan upp till överläggning i prästeståndet. Den direkta anledningen var en motion av dr A. J. Broman från Skärkind i Linköpings stift om inrättande av synoder. Sådana borde sammankallas vart femte eller tionde år med ombud från stiften och universiteten. Deras främsta uppgift skulle vara att rådgöra om kyrkan och skolan.[20]

Motionen remitterades till ecklesiastika utskottets pastoralavdelning. Knös var ledamot i pastoralavdelningen. Pastoralavdelningen anlägger två huvudsynpunkter i sitt yttrande, dels den bibliska om urkyrkans betydelse, dels den om den svenska kyrkans egen historiska utveckling. Båda är kännetecknande för Knös.

Generalsynoder står enligt pastoralavdelningen i full överensstämmelse med protestantismen. De har också förverkligats i många protestantiska länder. Förebilden för dem finns redan i den första kristna kyrkan. Synoderna har en plats även i den svenska kyrkoförfattningsutvecklingen. Mer än någon annan institution har de bidragit till att bevara läran ren och anpassa kyrkans författning efter tidens behov. Exempel härpå är Kyrkoordningen 1572 och fr. a. Uppsala möte 1593. Pastoralavdelningen ser syftet med den nu framlagda motionen främst vara att under mer bestämda former uppliva en institution, som den svenska kyrkan har haft under århundraden. Pastoralavdelningen föreslog dock, att motionen f. n. inte skulle föranleda någon åtgärd. Huvudskälet för detta var, att pastoralavdelningen hade sig bekant, att kyrkolagskommittén var beredd att framlägga ett förslag om synoder i huvudsak lika som motionärens. Prästeståndet följde pastoralavdelningen. Till beslutet fogades, att frågan om ståndet så fann påkallat skulle tas upp till vidare överläggning, när förslaget till ny kyrkolag skulle behandlas i riksdagen.[21]

Prästeståndet, väckelsen och de kyrkliga böckerna

Prästeståndet hänsköt synodfrågan till kyrkolagskommittén. Det hade därmed också avstått från att själv ta initiativ för att lösa den genom norrlandsläseriet väckta frågan om rationalismen i kyrkans böcker från 1809–11.

Norrlandsläsarna hade i en petition till Kungl. Maj:t den 30 augusti 1844 begärt, att kyrkans äldre handbok, katekes och psalmbok åter skulle tas i bruk i Svenska kyrkan. De hade protesterat mot det falska bruk av lag och evangelium och den sammanblandning av tro och förlåtelse, som de funnit i kyrkans nuvarande böcker. Kunde denna begäran inte beviljas, borde uppdraget ges åt biskopar och präster att utarbeta nya böcker likvärdiga med de gamla.[22]

För Knös utgjorde frågan, hur kyrkan skulle på rätt sätt kunna möta väckelsen ett angeläget problem. Hans målsättning var, att den i kyrkan befintliga rationalismen skulle mötas med en biblisk kristendom och ett bättre teologiskt utbildat prästerskap än det tidigare humanistiska prästerskapet. I fråga om de kyrkliga böckerna företrädde han en större frihet för prästerna att välja predikotexter. Att rätt begagna Bibeln är predikans viktigaste uppgift och syfte. Knös skilde mellan den liturgiska bundenheten, som tillgodosåg kyrkans tradition och den frihet, som det predikade

levande Ordet skulle ha. »Guds ord står så högt över allt människoord, att detta aldrig bör uttala sig annorlunda än med det.» Knös ivrade därför både för ett friare perikopval för prästerna, för en bibelenlig revision av katekes och handbok och frihet i psalmvalet mellan 1693 års psalmbok och den wallinska psalmboken, även om han värderade den sistnämnda högt. Han reagerade mot prästeståndets negativa inställning till norrlandsläseriet. Han finner det underligt, att ståndet inte låter sig ledas av de märkliga rörelserna i Norrland till reformer av de kyrkliga böckerna. »Fortfar man i den liknöjdhet, som många visat, så vad skall det ta vägen.»[23]

Knös ivrade därför för att ståndet skulle ta ett initiativ för att lösa problemet med norrlandsläseriet. För att underlätta ett positivt beslut hade Knös till ståndets bedömning gjort färdig en revision av bibelspråken i kyrkohandboken. Konflikten ifråga om kyrkohandboken fann han enkel att lösa, om man som läsarna begärde inte lade den nya utan den gamla handboken av 1693 som grund för en revision. »Genom några obetydliga förändringar synes mig denna lätt kunna apteras till vår kyrkas behov och fordringar i vår tid.» I ståndet hade dock Knös mött ett nästan totalt motstånd. Knös antyder också, hur hans kolleger uppfattade hans förslag. »Det är väl möjligt att jag är allför ivrig, man beskyllde mig nog för det på riksdagen, men i Guds, vår Frälsares tjänst är ljumheten det sämsta och om nitet än skulle gå för långt, så synes det mig bättre än motsatsen. Vi lever i alla fall i en så tryckande kyla, att motståndet väl icke lätt eller snart låter sig besegras.»

Knös hade fått sin principiella syn på att läseriet måste behandlas med förståelse bekräftad av hur erikjansismen utvecklats. Sensommaren 1845 konstaterar han att läserirörelsen i Hälsingland kommit in i lugnare banor. Hans övertygelse var, att den så småningom skulle komma ifrån sina överdrifter bara den lämnades i fred. »I allmänhet är rätta sättet att fråga sådana egenvilliga reformatorer vad de vill positivt eller att sätta dem i nödvändighet att uppställa något som skall i verkligheten uttrycka deras mening.» Ett förslag i sådan riktning finner Knös från norrlandsläsarnas sida i deras petition till konungen.[24] Men den aktivitet i ståndet, som Knös utvecklat för att lösa läsarkravet om en revision av kyrkans böcker vann inget gensvar från ståndets sida.

Läsarpetitionen kom dock på andra vägar att bli föremål för debatt i ståndet. Den gav i mars 1845 anledning till en motion i riksdagen av prosten Anders Sandberg i Madesjö, Kalmar stift. I en lång ingress framhåller motionären kyrkans allvarliga situation. På grund av rationalism, död tro och felaktig andlig kunskap hos prästerna har de inte kunnat möta de andliga rörelser, som framträtt i kyrkan. Det hade medfört separatistiska yttringar i väckelsen, som måste hejdas. Sandberg ytkar på att en kommission med en dubbel syftning skall tillsättas med anledning av norrlandsläsarnas klagomål. Kommissionen skall söka befrämja väckelsens behov av

kunniga och andligt sinnade präster. Den bör vidare pröva läsarnas klagomål över kyrkans böcker. Antingen skall den låta läsarna återgå till de gamla böckerna eller låta revidera de nuvarande till överensstämmelse med vad »bibelordet symboliskt tolkat innehåller och tillika motsvara svenska folkets andliga behov och intellektuella bildningsgrad».

Sandbergs motion framkallade omedelbar debatt. Ståndet tog genast fasta på hans kritiska synpunkter på prästernas utbildning och andliga kvalitet. De tillbakavisades som ett angrepp på dugliga ämbetsbröder. Engagemanget visar frågans känslighet vid denna tid.

Sandberg motiverade principiellt sitt initiativ. Visserligen var läsarpetitionen ställd till konungen, som hade beslutanderätten. Men motionären fann det riktigt, att rikets prästerskap på en riksdag, under vilken så ingripande händelser sker i kyrkan, tog upp den till överläggning. Ståndet borde alltså enligt hans mening fungera som en synod i denna fråga.[25]

Ecklesiastika utskottets pastoralavdelning yttrade sig över motionen. Den reagerade omedelbart på Sandbergs försvar för sin motion. Hans memorial avsåg ett till Kungl. Maj:t redan framfört religionsmål. Prästeståndet hade kyrkorättsligt inte befogenhet att påverka en handläggning, som tillhörde den »högsta kyrkostyrelsen». Sandbergs motion ifråga om norrlandsläsarnas klagoskrift hade ståndet inte att befatta sig med.

I dessa ställningstaganden bryts olika synsätt. Sandberg är talesman för den schleiermacherska kyrkosynen. Grunden är församlingen med dess rätt att ansvara för läran och gudstjänstlivet i förkunnelse och liturgi. Så länge synodfrågan inte är löst, finns inte något representativt kyrkligt organ för att besluta i denna för kyrkan speciella fråga. Prästeståndet bör under sådana omständigheter fungera som synod. Pastoralavdelningen å sin sida håller fast vid att det rör sig om ett religionsmål, där konungen som kyrkans högste vårdare ägde att besluta. Rätten att handlägga läsarpetitionen om kyrkans böcker tillhör konungen som kyrkans högste styresman. Pastoralavdelningen fastslår därför. »Det på riksdag församlade prästeståndet torde inte vara berättigat att på denna handläggning inverka.»

På allmänna grunder, dvs. utan att beröra läsarpetitionen yttrade sig dock pastoralavdelningen. Den ställer sig avvisande till en återgång i den svenska kyrkan som helhet till de gamla böckerna. Det skulle inte lösa de divergerande uppfattningarna om fel och förtjänster i det gamla och det nya. Snarare bör en revision av handboken och katekesen ske. Men pastoralavdelningen finner det tveksamt, om tiden är mogen härför. Det allmänna andliga läget ger föga hopp om mer renläriga böcker, än de som nu föreligger.

Till Sandbergs förslag om en kommission med syfte att höja de blivande prästernas andliga nivå och teologiska kunskap ställde sig pastoralavdelningen avböjande. De teologiska fakulteterna gör vad de kan. Och teolo-

gernas utbildning och andliga liv kan bara till en del påverkas. Främst gäller det att undanröja de många hindren för att bedriva teologiska studier vid universiteten över huvud taget. Domkapitlen har ansvaret som stiftsstyrelser att sköta missiveringen av unga präster med andlig kunskap och förståelse för väckelsen. Pastoralavdelningen avstyrkte således Sandbergs förslag som helhet och prästeståndet beslöt i enlighet härmed.[26]

Sitt särskilda ansvar för kyrkan uttryckte prästeståndet genom att besluta att i cleri comitialis' cirkulär uppmana prästerna i riket till varsamhet och omsorg om de andliga rörelserna. På prosten Sidners i Grundsunda, Härnösands stift förslag infördes ett tillägg i cirkuläret. De framväxande läsarrörelserna måste behandlas kärleksfullt och allvarligt av stiftsstyrelserna och församlingsprästerna. Församlingarnas andliga behov måste prövas omsorgsfullt, när de unga prästerna missiverades. De unga prästerna borde i lära och liv tillmötesgå och stimulera det andliga livet i församlingen. Förhoppningarna knyts således till de unga väckta prästerna. Knös stöder Sidner och understryker i ett av debattens sista inlägg betydelsen av att adjunkterna på denna väg själva får andlig erfarenhet genom att gå väckelsen till mötes, »bland läsare lär man bäst känna hur läsare skall behandlas».[27]

På 1844–45 års riksdag kringgick således prästeståndet frågan om en synodal reform av kyrkoförfattningen genom att hänskjuta synodfrågan till kyrkolagskommittén och uttala, att man förväntade sig att denna snart skulle vara färdig med sitt förslag. På liknande sätt sköt ståndet ifrån sig ett ställningstagande ifråga om norrlandsläsarnas petition till konungen om kyrkans böcker. I det senare fallet undvek man den kyrkorättsliga intrikata frågan om konungens ius liturgicum.

Kungl. Maj:t, norrlandsläsarnas petition och kyrkans liturgiska böcker

Att läsarpetitionen 1844 var riktad till konungen bidrog till att frågan om kyrkans tillstånd och kyrkans böcker avgränsades från prästeståndets behandling. Konungen stod som kyrkans högste vårdare. I vården om kyrkan inhämtade konungen själv behövliga råd från de kyrkliga myndigheterna. På 1844–45 års riksdag gjorde konungen inte någon hänvändelse till prästeståndet. Genom cleri comitialis' cirkulär visade dock ståndet, att de kyrkliga böckerna engagerade det i dess ställning som kyrkans organ för vården om läran.

Bestämt avgränsad till den gällande kyrkliga ordningen var däremot Kungl. Maj:ts remiss till domkapitlena i Uppsala och Lund med anledning av läsarpetitionen 1844. Kungl. Maj:t infordrade yttrande, huruvida ett behov kunde anses föreligga av en revision av kyrkans böcker. Remissen var alltså riktad. Läsarnas begäran att de gamla böckerna skulle få användas förs inte på tal.

Knös skrev Uppsala domkapitels yttrande. I ingressen låter domkapitlet tydligt förstå, att det har observerat begränsningen av uppdraget. Det avhåller domkapitlet från att ge en historik av läseriet, som förklarar det nuvarande läget. Detta trots att domkapitlet vet sig ha en på egen erfarenhet grundad kännedom om bakgrunden till läseriets nuvarande framtoning. Med andra ord, domkapitlet beklagar remissens ensidighet.

Kyrkans nuvarande böcker är enligt domkapitlets försiktiga formulering inte oförenliga med bekännelsen. Ett enskilt läsarparti kan under sådana omständigheter inte kräva ett så omfattande företag som en revision av kyrkans böcker. De kyrkliga böckerna är i förhållande till Skriften till sin karaktär tidsbundna. Under trohet mot Skriften måste därför alla förändringar vidtas med hänsyn till varje tids religiösa behov. Utifrån denna syn på liturgin som Skriftens oföränderliga budskap på tidens språk finner domkapitlet, att de nya böckerna skulle vid en revision kräva en noggrann prövning.

Efter de mer principiella synpunkterna kommer domkapitlets kritik. Den lindblomska katekesen saknar i flera viktiga avseenden ordning, klarhet, pregnans. Läran är stundom oklar. Katekesens beskaffenhet förklarar domkapitlet med att den var hastigt tillkommen. Utan provtryck och prövotid fastställdes den av Kungl. Maj:t. Katekesen bör bli föremål för en revision som, markerar domkapitlet, skall ha kontinuitet med det förgångna. Katekesen bör omarbetas och felen rättas. En ny katekes däremot skulle kunna förorsaka nya söndringar.

Läsarnas klagomål mot kyrkohandboken har i några fall fog för sig. Så är fallet med dop- och nattvardsordningarna. I vissa fall beror klagomålen på okunnighet i liturgi. När läsarna klagar över att abrenuntiationen och korstecknet tagits bort i dopakten, har de inte klart för sig att liturgin skall vara bibelgrundad. Men en revision av kyrkohandboken är behövlig. Det liturgiska språket är emellertid direkt beroende av Bibeln. Revisionen bör därför anstå, tills en ny bibelöversättning åtminstone av Nya Testamentet föreligger.

Domkapitlet ställer sig avvisande till kritiken av den wallinska psalmboken. Den är en ovanligt rikt begåvad mans verk. Bara någon på liknande sätt med djup fromhet och poetisk ådra utrustad person skulle kunna göra något liknande. Den mannen finns inte nu. Risken att i stället för en bättre få en försämrad psalmbok skulle under sådana omständigheter vara stor.

En förändring av kyrkans böcker, sammanfattar domkapitlet, måste grundas på ett allmänt känt behov i kyrkan. Går en revision före en gemensam mogen övertygelse om nödvändigheten därav, skapar den lätt splittring. Åtgärder bör vidtas, först när en enig riksdag inför konungen givit till känna, att ett allmänt känt behov nu gör sig gällande. En sådan betydelse tillmäter alltså domkapitlet den rådande ståndsrepresentationen ifråga om kyrkans böcker.[28]

Vid början av 1844 års riksdag hade Knös kunnat tänka sig två alternativ för kyrkans författning vid en kommande förändring av statsskicket. Dessa var dels en kyrkolagstiftning i likhet med Norges statskyrkliga lagstiftning, dels en kyrkans egen representation med beslutanderätt i första rummet ifråga om kyrkans böcker såsom handbok, katekes, psalmbok, bibelöversättning, etc. och vidare även i ekonomiska frågor. Redan under riksdagens lopp stod prästeståndet inför frågan om de liturgiska böckerna på grund av norrlandsläsarnas petition. Händelseutvecklingen på riksdagen hade emellertid lett till, att de liturgiska frågorna liksom tidigare låg kvar hos konungen som kyrkans högste vårdare. I prästeståndet förelåg inte heller någon uttalad mening att ändra denna ordning.

För Knös fick erfarenheterna på riksdagen 1844–45 till följd att han kom att lämna synodtanken. I stället kommer han att ställa sig positiv till att prästeståndet verkar som en hela riket omfattande pastoralkonferens för behandling av kyrkans frågor med hänvändelse direkt till konungen som högste vårdare av kyrkan. Vid frågor, som gällde kyrkans lära och liturgi, skulle konungen vidare beakta opinionen i folket, sådan den kom till klart uttryck i ståndsriksdagen.

Församlingens enhet och fred är avgörande för Knös. Han är därför missräknad på det sätt på vilket prästeståndet undvikit att ta någon ställning till norrlandsläsarnas, som han ansåg berättigade krav. Liknande är hans reaktion inför att frågan inte kunnat lösas dispensvägen genom konungen. Präster och stiftstyrelse borde kunna gå läsarna till mötes. Därigenom kunde en kommande separatism möjligen undvikas.[29]

Konungen, riksdagen och kyrkan

1844–45 års riksdag innebar ett bakslag för liberalernas förhoppningar på att tronskiftet skulle leda till en mer tidsanpassad riksdagsrepresentation. Kungamakten hade i stället stärkt sin ställning. Representationsfrågan överlämnades till en kommitté. Oscar I fortsatte sitt arbete på att få fram en fungerande regeringsmakt. Genom lagstiftning och administrativa åtgärder sökte han åstadkomma reformer, som tiden krävde. Framför allt tre områden var som ovan berörts föremål för Oscar I:s ansträngningar, ny fattigvårdslag, ny kriminallag och även ny kyrkolag.

Vid trontillträdet hade Oscar I på ecklesiastikministerposten ersatt den konservative visbybiskopen I. Heurlin med liberalen F. O. Silfverstolpe. Denne sökte lösa den omstridda frågan om kyrkans samband med skolan. Han tillmötesgick de liberala kraven på en läroverksorganisation skild från kyrkan. I borgarståndet hade vidare framförts ett yrkande på att kyrkolagskommittén snabbt skulle avsluta sitt arbete och bl. a. ta upp frågan om att skilja domkapitlen från skolväsendet. I prästeståndet hade den liberale smålandsprosten J. M. Almqvist knutit an till detta och föreslagit, att präst-

och pastoralexamen förenades med avgångsexamen från teologisk fakultet och således förlades till universitetet. Lektorskapitlen skulle försvinna och ersättas av stiftsstyrelser bestående av stiftets biskop, domprost och två närboende kyrkoherdar. Dessa yrkanden gick att förena med kraven i prästeståndet på att den förhöjda tjänsteårsberäkningen skulle upphöra. Kraven på en prästutbildning som direkt inriktade sig på församlingstjänst och pastoralvård kunde också anslutas till dessa framställningar. Allmänna besvärs- och ekonomiutskottet hade dock yrkat avslag på en motion i prästeståndet om förbättrade befordringsmöjligheter för församlingsprästerna. Utskottets beslut hade bestämts av uppskattningen av de humanistiskt utbildade prästerna. Med fanns också hänsynen till att staten av ekonomiska skäl behövde ge läroverkslärarna goda tjänster i kyrkan efter en tids skoltjänst.[30]

Vid prästeståndets behandling av ABEU:s avslagsyrkande protesterade Knös bestämt mot dess ställningstagande. Han ömmade för församlingsprästernas befordran och krävde, att ståndet skulle gå direkt till konungen i saken. Ärendet var i första hand inte en riksdagsfråga utan en ståndets egen angelägenhet. Också i denna fråga irriterades de humanistiskt skolade kyrkoledarna av Knös' reformkrav.[31]

På 1844–45 års riksdag framträdde i prästeståndet ett efter hand alltmer medvetet motstånd. Den resignerade inställningen inför riksdagens början hade övervunnits. På 1840–41 års riksdag hade prästeståndet inte reserverat sig mot konstitutionsutskottets förslag på en förändring av nationalrepresentationen. På 1845 års riksdag blev läget annorlunda, sedan riksdagen avvisat grundlagsförslaget. Konstitutionsutskottet behandlade då ett förslag om grundlagsändring av 87 § i Regeringsformen. Förslaget syftade till att förstärka lagstiftningsmakten mellan riksdagarna. Stånden skulle välja representanter till en delegation. Mellan riksdagarna skulle denna representera riksdagsståndens konstitutionella makt i lagstiftningsarbetet. Mot detta konstitutionsutskottets betänkande reserverade sig utskottsledamöterna från adels- och prästestånden.[32]

I sin reservation profilerade sig de kommande kyrkoledarna, domprosten H. Reuterdahl i Lund och biskop O. Holmström i Strängnäs. De anslöt sig till en reservation av de konservativas ledare Aug. von Hartmansdorff. Denne företräder en organisk romantisk samhällssyn. Reservationen anser att det strider mot ståndens egenskap av moraliska personer att delegera sin beslutanderätt åt enskilda personer. Denna liberala princip anser han gå tvärt emot ståndsidén.[33]

Mot denna samhällssyn protesterar Knös. Ett sådant synsätt skulle lägga hinder i vägen för allt reformarbete genom lagstiftning.

I sitt stora tal i riksdagen den 29 augusti 1844 hade Knös deklarerat sin åsikt, att en representationsreform behövdes. Han hade betecknat konstitutionsutskottets beslut vid 1840–41 års riksdag som både nödvändigt och

framsynt. När nu konstitutionsutskottets memorial med dess konservativa reservationer behandlades i prästeståndet, angriper Knös skarpt von Hartmansdorffs reservation, som Reuterdahl och Holmström biträtt. Han kallade den en stupstock för all reformverksamhet och i strid med alla principer på lagstiftningens område. Med en för en lärjunge till Geijer typisk formulering framhåller han, att Sverige ännu skulle ha stått kvar på landskapslagarnas ståndpunkt, om 1735 års lagstiftare haft den ståndS- och samhällssyn, som reservationen gav uttryck åt. Det är nödvändigt att »lämpa lagen till närvarande tider, det är till kulturens och rättsvetenskapens i den tiden varande bildning. Detta betyder, att man upptar vad i andra länders lagar fanns användbart.»[34]

Klarare kunde inte Knös ha uttryckt behovet av en genomgripande kyrkolagsrevision, gjord på sakliga grunder med hänsyn till det aktuella läget i rättsvetenskap och kultur. Och han vänder sig bestämt mot att ett sådant lagstiftningsarbete skall få hindras av kortsiktiga ståndsintressen. Knös finner det förvånansvärt, att von Hartmansdorff kunnat författa en sådan reservation. Själv hade han under sina första månader i kyrkolagskommittén arbetat under dennes ledning och då i honom funnit en för kyrkolagsrevisionen synnerligen driftig ledare.

Betecknande för hur Knös uppfattade stämningen i ståndet för en lagrevision är, att han har ett alternativt yrkande. Om prästeståndet inte vill biträda hans mening och godta konstitutionskutskottets betänkande, kommer han att ansluta sig till ett yrkande om återremiss av konstitutionsutskottets förslag.[35]

Också till frågan om en ny strafflag, vilken Oscar I låtit framlägga förslag till, ställde sig A. E. Knös bestämt positiv. Han var i lagutskottet den ende prästerlige ledamoten, som inte reserverade sig mot förslaget. Han ser i detta en kristen målsättning att upprätta, inte utkräva samhällets hämnd på den brottslige. I ett långt, av kristet patos buret yttrande, utvecklar Knös sin uppfattning, att den kristna trons kärna är försoning och inte vedergällning. I talet återljuder Geijers människosyn, »begreppet om människan är givet av Gud, en människa från Gud utgången till Gud återgången har lidit allt slags straff ... Begreppet om Gud i historien reser sig upp i samma mån som begreppet människa.»[36]

Vid 1844–45 års riksdags slut uttalade Knös sin besvikelse över prästeståndet. Intet av betydelse hade utförts på riksdagen.[37]

Sedan riksdagen 1844–45 misslyckats med att åstadkomma en tidsenlig folkrepresentation, hade den överlämnat åt konungen att genom en representationskommitté utarbeta ett representationsförslag. Vidare har kungamakten sedan representationsfrågan ställts på framtiden följt metoden att lagstiftningsvägen få till stånd reformer i samhället. Konstitutionsutskottet hade framlagt ett förslag, att ständen genom ett förstärkt lagutskott skulle fullgöra den gransknings- och beslutanderätt i lagfrågor, som blivit väckta

av konungen. Dessa avsåg en ny kriminal- civil- och kyrkolag. Knös hade kraftigt stött detta förslag till skillnad från prästeståndets representanter i konstitutionsutskottet. Reuterdahl och Holmström hade utifrån sin konservativa ståndssyn motsatt sig, att prästeståndet skulle uppge sin privilegieskyddade ställning. Detta i konstitutionsutskottet så aktuella lagförslag framlades följande år.

c. Kyrkolagsförslaget 1846

Uppsala domkapitels handläggning av de kyrkliga målen om erikjansarna och C. J. L. Almqvist visar, att det fann den rådande statskyrkliga lagstiftningen föga ändamålsenlig. Denna hade sin rot i 1700-talets syn på kyrkan som en andlig storhet och staten som handhavare av kyrkans rättsliga ordning. I förhållande till liberaliseringen i tänkesätten och den separatistiska livaktigheten hade denna statskyrkoförfattning blivit problematisk. Enligt uppsalateologerna behövde kyrkans egenart klarläggas och den pastorala funktionen hos församlingarnas styrelse ges ökad tyngd. Knös ivrade för att församlingarna skulle få andligt levande och teologiskt mer kunniga präster. Kyrkoråd som kunde stödja prästen i församlingsvården var även målsättningen.

Knös hade en historisk organisk syn. Domkapitlet hade ur den gällande kyrkolagstiftningen utvalt element, som härstammade från 1600-talets period av relativ kyrkosjälvständighet och ur 1700-talslagstiftningen tagit fram kollegiala drag, som gav domkapitlet möjlighet att fungera som en stiftsstyrelse. Domkapitlet hade på så sätt under erikjansarkrisen förenat vården om församlingen med en pastoral självständighetslinje. Det hade ur 1735 års religionsstadga tidsanpassat element, som var förenliga med den schleiermacher-harmska synen på församlingen. Därmed gavs kyrkan också en principiellt kyrkorättslig konfessionell grund. Augsburgska bekännelsen var Svenska kyrkans bekännelseurkund.

Domkapitlets metod att ge församlingsstyrelsen en historisk och konfessionell motivering användes samtidigt som kyrkolagskommittén arbetade. I den ingick Knös som ledamot. Den 29 december 1846 utkom dess »Förslag till kyrkolag och särskilda lagar rörande kyrkoväsendet samt kyrkostadgar». I detta återkom kyrkoförfattningsidéer, som Knös i sitt arbete som prästutbildare, domkapitelsledamot och riksdagsledamot för ärkestiftet givit uttryck åt.

Den 1838 rekonstruerade kyrkolagskommittén hade efter åtta års arbete blivit färdig. Redan 1837 hade J. H. Thomander författat sitt »Förslag till kyrkoordning». Det har legat till grund för kyrkolagskommitténs arbete. Österlin har dokumenterat Thomanders avgörande betydelse för tillkomsten av 1846 års kyrkolagsförslag. Samtidigt hade Knös den allra största skepsis mot Thomander både som människa, politiker, teolog och kyrko-

man. I intetdera av dessa avseenden befann de sig på samma våglängd.[38] Vi har också visat på att de krav på församlingens självstyrelse, som ledde fram till 1843 års »Förordning om sockenstämmor och kyrkoråd» hade stöd i prästeståndets ledande kyrkomän som af Wingård och den blivande ecklesiastikministern Heurlin. Ställer man vidare kyrkolagsarbetet i relation till den historiska situationen torde otvivelaktigt Knös ha haft den mest vittgående kunskapen om att 1700-talets statskyrkliga lagstiftning inte motsvarade den svenska kyrkans behov av en effektiv församlingsvård.

Knös står under 1844–45 års riksdag öppen för att religionsfriheten i det aktuella läget kan vara en utväg för kyrkan att komma ur sitt dödläge. Liksom Geijer ser Knös personlighetsprincipen som religiöst konstitutiv för människan. Men han anser det svårt att omsätta den i ett politiskt system av liberal modell. Ty för Knös är salighetsläran, kristologin, fundamentet för kyrkans tro. Kyrkans egenart ligger i den läromässiga formuleringen av bekännelsen. Dessa båda riktpunkter, personlighetsprincipen och bekännelsen, har varit vägledande för domkapitlets ställningstagande i krissituationer under 1840-talets första år. Det gällde både väckelsen och de för rationalism kända prästerna. Anslöt sig erikjansarna till Augsburgska bekännelsen, var de medlemmar i Svenska kyrkan. Bekände de sig inte till den svenska kyrkans bekännelse, tillhörde de därmed inte längre kyrkan. Deras juridiske rådgivare rådman L. V. Henschen hade fört Rudelbachs tankegångar om att skilja kyrkan från staten för att på så sätt bevara kyrkans egenart.

Domkapitlets syn på prästens uppgift i församlingen skilde sig således bestämt från romantikens och idealismens syn, att kristendomen hörde samman med kultur och samhälle. På motsvarande sätt skilde sig domkapitlets medvetna bekännelseinriktning från samhällssynen hos liberalerna och från 1700-talets statskyrkoideologi. Där var kyrkan och prästen den nödvändiga religiösa komponenten i samhället och kulturen.

De liberala ideerna om religionsfrihet och kommunalstyrelse bemötte Uppsala domkapitel genom att kräva ökad frihet för församlingarna och för prästernas pastoralvårdande uppgifter och bekännelsetrohet hos prästerna.

I Sverige följde teologerna också med uppmärksamhet kyrkoförfattningsutvecklingen i det protestantiska Tyskland. Där hade det territoriella landskyrkosystemet varit i snabb omvandling. Presbyteriala och synodala strömningar hade framträtt i stark kritik både mot de rationalistiska prästerna och liberala samhällsreformer. En omdaning av den preussiska statskyrkoförfattningen krävdes både från konfessionellt, liberalt och presbyterialt synodalt håll. Den preussiska kungamakten var under 1840-talet livligt verksam för att ge kyrkan en ny författning. Målet var att på detta sätt bevara sambandet mellan kungamakten, folket och kyrkan.[39]

Det är i detta sammanhang man får se KLF 1846. I 1 kap., 1 § preciseras relationen mellan, kyrka, folk och konfession. Denna är påverkad av den

kontinentala statens situation med medborgargrupper av olika konfessioner och dess naturrättsliga kollegiala idéer. Paragraf 1 får också en belysning av den diskussion, som fördes i prästeståndet 1845 om den katolska kyrkan i Sverige.[40] Uppsalakapitlet hade inriktat sig på att behålla väckelsefromheten inom kyrkan på grundval av Augsburgska bekännelsen och utesluta ledarna på grund av deras villfarelse. Paragraf 1 om medlemsskapet belyser detta läge. »Till svenska kyrkan höra alla svenska undersåtar, som bekänna den rena evangeliska läran, sådan den, grundad i Guds ord, Gamla och Nya testamentets skrifter, genom den oförändrade Augsburgska bekännelsen och Uppsala mötes beslut 1593 antagen och förklarad är.» Begreppet Svenska kyrkan i KLF 1846 har i lagtext en läromässigt avgränsad innebörd. Kommittén utgår från Skriften, preciserad i Augsburgska bekännelsen och Uppsala mötes beslut. Detta avser alla svenska undersåtar med denna bekännelse.[41]

KLF 1846 sammanfaller med de synpunkter som uppsalakapitlet gett uttryck för. De som inte bekände sig till Svenska kyrkans tro skulle inte höra till denna kyrka. Staten hade då att på annat sätt tillgodose samhällets religiösa behov.[42]

I tiden låg den liberala doktrinen om åtskillnad mellan borgerligt och kyrkligt i samhället. Det tog sig uttryck i fattigvårdskommitténs betänkande. På riksdagen 1840–41 hade de världsliga ståndén stannat för en enhetlig sockenstyrelse. I stadgandet om sockenstämma i KLF 1846, har en kyrklig princip om åtskillnad mellan borgerligt och kyrkligt genomförts. Endast avgränsat kyrkliga frågor ligger under sockenstämmans kompetens. Kyrkolagskommittén har därför upprättat ett förslag till sockenstämma i de borgerliga mål, som i 1843 års sockenstämmoförordning tillhörde den odelade sockenstämman.[43]

Stadgandet om kyrkorådet och dess uppgifter återfinns i KLF 1846 under rubriken »Kyrkotukt». Detta anger kyrkorådets presbyteriala karaktär. I kommentarerna till kyrkolagsförslaget »Motiver till kyrkolagen» säger kommittén uttryckligen, att stadgandet om kyrkoråd enligt den kristna kyrkans intention avser ett presbyterium. Kyrkorådets uppgift är att utöva kyrkotukt. Denna hör till Nya Testamentets viktigaste kännetecken på kyrkan. Kristi egen befallning i Matt. 18: 15–17 anföres. Den bibliskt presbyteriala begrundningen är således markant. Följaktligen har kyrkorådet inte med straffåtgärder av världslig natur att göra såsom bötfällande, etc. Kyrkorådet är inte polistjänare utan barmhärtiga bröder.[44]

Församlingens medel att genom sitt kyrkoråd utöva kyrkotukt är undervisning, förmaning och varning. Själva förmanings- och varningsförfarandet har alltifrån Thomanders kyrkoordningsförslag 1837 och sedan under kyrkolagskommitténs arbete genomgått en rad förändringar. I KLF 1846 är det efter nytestamentligt mönster format till en kyrkotuktsordning med tre varningsgrader. Varning skall först ges av kyrkoherden ensam eller annan

lämplig präst eller lekman som han anmodar. Genom delegeringsmöjligheten vidgas det pastorala inslaget och genom lekmannainslaget även det presbyteriala elementet. Om den felande inte låter föra sig till rätta, förnyas varningen av kyrkoherden i en eller två församlingsmedlemmars närvaro. Vid fortsatt ohörsamhet upprepas varningen av pastor i sittande kyrkoråd. Om den felande ändå inte bättrar sig, skall han uteslutas från nattvarden tills vidare.[45]

Den bibliskt presbyteriala ordningen i KLF 1846 betraktas som en anslutning till svensk kyrklig kyrkotuktstradition, nämligen KL 1686, 10 kap., 2 § och 1735 års religionsstadga, 4 stycket. Det väsentligt nya är, att KLF 1846 förlägger kyrkotukten förenad med det mindre bannet till församlingen. Detta har Uppsala domkapitel eftersträvat i samband med erikjansismens framträdande.[46]

Ur läro- och församlingssynpunkt betydelsefullt är vad som i KLF 1846 anges som föremål för kyrkotukten. En jämförelse med 1839 års »Förslag till sockenstämmor och kyrkoråd» visar, att KLF 1846 i stort sett går tillbaka på detta beträffande sockenstyrelsen. Dock har KLF 1846 en mycket betydelsefull utvidgning. Även villfarelse i läran är enligt förslagets 3 kap., 2 § föremål för församlingens kyrkotukt. »Föremål för kyrkotukt är: självförvållad okunnighet, vanvördnad för Guds ord, för sakrament eller för andaktsövning, villfarelse i läran, olydnad mot föräldrar, vårdslöshet i barnauppfostran, hårdhet mot barn, husfolk eller andra underhavande, oförsonlighet, dryckenskap, skörlevnad, oenighet i äktenskap, vana vid svordomar, så ock annan förargelse i sammanlevnaden, ändå att straff ej är i borgerlig lag utsatt.»[47]

Villfarelse i läran som föremål för församlingens kyrkotukt är upptaget i Thomanders kyrkoordningsförslag 1837 men utgick i kyrkolagskommitténs vidare bearbetning. Det återkommer nu i KLF 1846. Den praxis som utbildats i ärkestiftet vid behandlingen av erikjansarna finner således en motsvarighet i kyrkolagsförslaget. Vid behandlingen av erikjansarna var villfarelse i läran föremål för församlingens kyrkotukt. Enligt den statskyrkliga lagstiftningen tillhörde det i huvudsak pastor och domkapitel. Åt pastor överlämnades att utesluta från nattvarden vilket enligt KL 1686 är domkapitlets rättighet. I KLF 1846 fastläggs nu detta som församlingens uppdrag. Församlingen framstår som i princip autonom när det gäller kyrkotukten och vården om läran.[48]

Det ansvar som i KLF pastoralt och kyrkorättsligt läggs på församlingen, fr. a. genom dess präst och kyrkoråd, hör teologiskt samman med den schleiermacherska synen och betoningen av församlingen som det andliga livets centrum i kyrkan. I församlingen som en trosgemenskap uppehålls kyrkans lag, kyrkotukten och förkunnas evangelium av den väckte prästen och gemenskapen omkring honom.

KLF 1846 förutsätter dock, att villfarelser i läran inte alltid kan hejdas

genom församlingens ingripande. Dess 2 kap., som under rubriken »Samfällda andaktsövningar» behandlar gudstjänst- och andaktslivet, har i 5 § ett stadgande om husandakt. »Husandakt må präst i den församling, där han tjänstgör, på lämpligt sätt uppmuntra. Skulle husandakt föranleda split, villfarelse eller annan oordning och kan kyrkoherden det ej rätta, anmäle saken hos domkapitlet.» Paragrafens förra del avser att ersätta konventikelplakatet, vars avskaffande kommittén redan 1839 föreslagit. Kommittén avser här husandakt i vidare mening, alltså sammankomster till husandakt. Uppstår under sådana omständigheter villfarelser, och förmår församlingsprästen inte hejda dem, inträder domkapitlet som överordnad kyrklig myndighet.[49]

Följer vi detta problemkomplex vidare i KLF 1846, 7 kap., som stadgar om domkapitel, föreskriver 75 § »Yppas villfarelse i läran eller oordning, därav församlingens frid störes, anmäle det hos Konungen». Kyrkolagsförslagets »Motiver» har en klargörande kommentar till detta stadgande. Med konungen avses inte regeringsmakten utan konungen som kyrkans främste medlem. KLF 1846 går här utanför den parlamentariska ministerstyrelsen och inskärper kyrkans egenart i samhällets organisation. Konungen kommer enligt »Motiver» att nu som förr bland rikets prästerskap eller andra rättsinniga män finna dem som med andliga medel kan återställa den brutna ordningen.[50]

Syftet med KLF 1846 i detta hänseende är tydligt. Det avser att bygga upp en inomkyrklig rättsordning, som skiljs ut från en statskyrklig religionslagstiftning. Ett stycke på denna väg var Uppsala domkapitel i sin selektiva användning av 1735 års religionsstadga som ett inomkyrkligt instrument ifråga om erikjansarna. Det begränsades dock av den ännu rådande statskyrkliga lagstiftningen.

För församlingsprästen gäller enligt KLF 1846 särskilda kyrkorättsliga förhållanden. Dels betraktas han som medlem i församlingen, dels som kyrklig ämbetsman.

I kyrkolagsförslaget står församlingsprästen under samma kyrkotuktsordning som församlingen, således även beträffande villfarelse i läran. Förmaning och varning ges av närmaste förman. Ifråga om kyrkoherden kommer således kontraktsprosten att träda in. I princip är det ett förfarande inom församlingen.[51]

Förhållandet blir annorlunda, när församlingsprästen i sin ämbetsutövning avfaller från den rena evangeliska läran. Anmälan skall i sådant fall göras till domkapitlet, som remitterar ärendet till kontraktsprosten. Denne skall först höra vederbörande om villfarelsen. Kan prästen inte fria sig från misstanken eller låter han inte genast rätta sig, skall han inkallas till domkapitlet. Där skall det genom undervisning utrönas, om församlingsprästen låter återföra sig till rätta läran. Framhärdar vederbörande i villfarelse, skall målet överlämnas till konungens ombudsman vid hovrätten.[52]

KLF 1846 lägger således läromål mot präst inte på allmän domstol utan hänvisar till konungens ombudsman i hovrätten. Läromålen hör till kyrkan och kyrkans högsta kyrkorättsliga myndighet är konungen. Kyrkolagsförslaget stipulerar i 10 kap. även de straff, som skall utmätas för brott mot kyrkans lag. Formellt ligger läromål således inom kyrkans eget rättsliga område.

En väsentlig förändring på stiftsplanet är den föreslagna omvandlingen av domkapitlen till pastoralt inriktade stiftsstyrelser. Ledamöterna utses genom val. Domkapitlet utövar denna styrelse kollegialt. Biblisk grund har enligt KLF 1846 denna styrelse såsom en från kristendomens äldsta tider stammande inrättning av ett »vid biskopens sida stående, i församlingsvården deltagande presbyterium». Valbar till ledamot i domkapitel är kyrkoherde i stiftet, lektor vid gymnasium i stiftsstaden, likaså rektor vid närbelägen lärdomsskola. KLF 1846 stadgar således om den krets, inom vilken ledamöterna skall väljas. Däremot fastlägger det inte om fördelningen inom denna. Det vill därigenom undvika en på reformert sätt fixerad kategoriklyvning. Viktigt är att KLF 1846 räknar med ett blandat domkapitel, dvs. bestående av både präster och lekmän.

Kyrkolagskommittén motiverar, varför den hittillsvarande självskrivenheten har ersatts med val till domkapitlet. Den kan inte finna att en vetenskapsman på lektorat genom en prästvigning görs till en duglig ledamot i stiftstyrelsen. Inte ens höga teologiska studier anser kommittén vara ofelbart meriterande. De teologie professorerna bör därför inte heller vara självskrivna ledamöter i domkapitlet. Endast som kyrkoherdar på prebenden bör de i likhet med andra vara valbara.[53]

Inom den statskyrkliga organisationen intog biskopsämbetet under 1800-talet en omstridd ställning. På biskoparna koncentrerades de liberala angreppen både mot prästeståndets politiska ställning och kyrkan som institution genom biskoparnas ställning som eforer. I sina angrepp på biskoparna hade liberalerna stöd hos bönderna i riksdagen. Dessa ansåg biskoparna vara en statlig ämbetsmannalyx, för vilken församlingen bar kostnaden, utan att de gjorde rätt för den avlöning, som de erhöll från prebendeförsamlingarna. På riksdagarna 1840–41 och 1844–45 var biskopsämbetet på väg att avskaffas. Vederbörande utskott tillstyrkte vid båda riksdagarna indragning med undantag av Uppsala och Lund. Biskoparna betraktades som en papistisk kvarleva och som statstjänstemän, som blivit överflödiga. Deras höga inkomster kunde komma till bättre nytta i skolans tjänst. Frågan kom dock vid båda riksdagarna att falla med två stånd mot två.[54]

Enligt KLF 1846 är domkapitlet även stiftets andliga och kyrkliga styrelse. Det har därmed inte längre karaktären av statskyrkligt konsistorium utan är ett kyrkligt stiftsorgan, där stiftskyrkans andliga och administrativa behov tillgodoses. Biskopsämbetet förändras därmed till sin innebörd.

Biskopen är inte statstjänsteman utan innehavare av ett bibliskt kyrkligt ämbete av pastoral kyrkoledande innebörd. I Motiver understrykes detta. Genom sin tillsättning och sammansättning återfår domkapitlet sin urkyrkliga ställning som presbyterium omkring biskopen för församlingens vård.[55]

Bestämmelserna om årligt prästmöte enligt KL 1686 betraktades som föråldrade sedan länge. I KLF 1846 görs de första ansatserna att förnya prästmötet. En tidsintervall om fem år stipuleras för att göra det i praktiken möjligt att sammankomma. En av prästerna vald nämnd skall bereda alla ärenden, som skall upp till överläggning. Avhandlings- och disputationsspråket är svenska eller latin. Prästmötet har uppgiften att vara remissorgan för domkapitlet i förekommande fall. Det får också formellt beslutanderätt i frågor, som rör prästerskapet enskilt.[56]

Under debatten i prästeståndet hösten 1844 om det vilande representationsförslaget yrkade Knös på en kyrkans egen organisation, ifall ståndsrepresentationen skulle upphöra. Dess uppdrag borde i huvudsak omfatta beslutanderätten ifråga om kyrkans böcker och yttre organisation. I en senare debatt i synodfrågan anfördes i ett utlåtande från prästeståndets eget ecklesiastika utskott, i vilket Knös var ledamot, att ett förslag om generalsynoder kunde förväntas i det kommande kyrkolagsförslaget. Den församlingsorientering som kännetecknar KLF 1846 får sin sammanfattning i KLF 1846, 9 kap., som stadgar om »Kyrkomöte». Beteckningen är vald i anslutning till svensk liksom till allmänkyrklig tradition.

Konungen kallar till kyrkomöte. Det sammankallas, när konungen finner det nödvändigt eller när prästeståndet kräver det, likaså när ett domkapitel med stöd av minst sex andra hemställer därom. Kyrkomötet avses således inte ha periodicitet. Som tidigare i den svenska kyrkans historia skall det vara framsprunget ur direkta rikskyrkliga behov.[57]

Denna historiskt organiska grundsyn kommer också till uttryck i kyrkomötets sammansättning. Regeringens medverkan i kyrkans högsta representativa organ tar sig uttryck i den konstitutionella nyhet, som kommit med departementsreformen. Chefen för ecklesiastikdepartementet, som inför konungen i statsrådet företräder kyrkoärendena, är således ledamot i kyrkomötet. Vidare är stiftsledningarna, biskoparna och den superintendent som kyrkolagskommittén förutsätter komma att inrättas för Stockholm självskrivna ledamöter. Den historiska insikten i 1600-talets strider om Consistorium generale kommer till uttryck i att ärkebiskopen är självskriven ordförande.

Den teologiska nyorientering som är grunden för den kyrkliga medvetenhet, med vilken uppsalateologerna mött både rationalism och väckelse, tidens två dominerande fenomen, framträder på flera punkter i KLF 1846. I fråga om kyrkomötets sammansättning framgår den i att samtliga teologie professorer är självskrivna ledamöter.

En annan av tidens grundtankar, den för teologins förnyelse betydelsefulla synen på församlingen, kommer till uttryck i att församlingarna är representerade av valda ombud, en präst och en lekman för varje stift. Kyrkolagskommittén har här fäst avseende vid en allsidig och jämbördig representation från varje stift oberoende av den växlande storleken i folkmängd och betydelse i övrigt. En lika representation av präster och lekmän finner kommittén vara helt i enlighet med den evangeliska kyrkans grundsatser.

Den prästerlige ledamoten utses genom val kontraktsvis. Rösträtten är densamma som för val till domkapitel och vid biskopsval. Endast ordinarie präster har rösträtt. Härigenom anges, att prästen representerar församlingen, eftersom denna har utsett honom till hans tjänst.

Lekmannaombudet till kyrkomötet utses genom indirekta val. Sockenstämman i pastoratet utser en valman. Genom val på samma tid och plats som prästerna utser pastoratens valmän stiftets lekmannaombud till kyrkomötet.[58]

Kyrkolagskommittén framlade sitt förslag vid den tid, då frågan om nationalrepresentationen av konungen överlämnats till en särskild kommitté utredning. Kyrkolagskommitténs arbete har på så sätt som bakgrund den ännu olösta frågan om prästeståndets fortvaro som riksstånd. Föremålen för kyrkomötets överläggningar och beslut är därför begränsade till vad som rör kyrkans inre liv men som i den svenska kyrkoförfattningen kommit att tillhöra konungen. Kyrkomötet skall besluta om kyrkans böcker, om bibelöversättning, psalmbok, evangeliebok, kyrkohandbok, katekes. Kyrkomötet har vidare att avge betänkanden i frågor som det får remitterade till sig från Kungl. Maj:t.[59]

Det presbyteriala och synodala inslaget i 1846 års kyrkolagsförslag är genomgående. Kyrkoförfattningen är dock inte uppbyggd efter den skotska frikyrkans mönster, vilket Knös berörde i riksdagsdebatten 1844. Dess synodalorganisation reser sig inte i stigande skala från den närmast underliggande representationens val. Det presbyteriala och synodala elementet är infogat i den svenska kyrkoorganisationen på ett sätt som svarar mot den historiskt organiska synen. Reformerna som behövs i tiden skall växa fram ur det bestående grund.

I den kyrkoförfattning som KLF 1846 representerar, är församlingen den grund, från vilken kyrkans organ byggs upp. Teologiskt präglar den schleiermacherska kyrkosynens församlingscentrering förslaget som sådant. Det är också influerat av den tyska konfessionella kyrkoförfattningsutvecklingen. Av bestämd betydelse är den historiskt organiska syn, som Knös representerar. Den har föranlett honom att vidareutveckla det mönster, som han återfunnit i diskussionen mellan kyrkomännen och statsmakten kring consistorium generale under 1600-talet i Sverige.[60]

d. A. E. Knös i representationskommittén 1846–1847

1840-talets avgörande fråga var en förändrad nationalrepresentation. På 1844–45 års riksdag hade konstitutionsutskottets vilande förslag avslagits. En kommmitté hade tillsatts för att på nästkommande riksdag framlägga ett nytt förslag. Som ett av de privilegierade ståndena framstod prästeståndet som ett väsentligt hinder för en förändrad nationalrepresentation.

För kungamakten var det angeläget, att i representationskommittén få representanter, som kunde utveckla de liberala kraven på ett nytt samhällsskick på ett sådant sätt, att reformerna kom att stärka regeringsmaktens ställning. Genom sitt framträdande på riksdagen hade Knös framstått som en självständig reformman, som vågat gå emot ståndets ledande konservativa ledamöter utan att som Thomander väcka ståndets motvilja.

Knös hade fått ögonen på sig som en tillgång i reformarbetet genom att sluta upp bakom det för Oscar I mest angelägna reformförslaget på strafflagstiftningens område.[61] Han var den främste försvararen i prästeståndet av en human kriminallagstiftning. Detta var grundat i ett starkt religiöst engagemang, där försonings- och upprättelsemotivet råder. I kyrkolagskommittén var Knös engagerad i frågor som rörde kyrkans ställning i samhället vid en förändrad riksdagsrepresentation. Kyrkan skulle fungera synodalt och kunna göra direkta hänvändelser till konungen. Från kungamaktens sida är det vid denna tid kronprinsen, som börjat få ett ökat inflytande på de kyrkliga frågorna. Med denne hade Knös fått positiv och stimulerande kontakt vid jubelfesten 1845.[62]

För kungamakten yppade sig en möjlighet att placera Knös i representationskommitten genom att en vakans inträtt i kommittén redan vid början av dess arbete. Konungen utsåg Knös till ledamot i oktober 1846.[63] I ett handbrev från justitiestatsminister A. Posse, vilket åtföljde kallelsen, uppmanades Knös enträget att inte avsäga sig uppdraget. Han var utnämnd på grund av kungens personliga kännedom om hans starka pliktkänsla. Det var av vikt, att i kommittén ingick ledamöter, som »fria från allt partisinne icke bekänna sig till de ytterliga åsikter, som så väl å ena som å andra sidan sökt göra sig gällande».[64] Kallelsen kom för Knös »oförmodat som ett åskslag vid klar himmel». Han reste omedelbart till Stockholm för att hos kungen avsäga sig uppdraget, men förgäves. Konungens förtroende fick ingen frånsäga sig.[65]

Knös' skäl var dels av personlig natur men berodde också på att han visste om uppdragets starkt kontroversiella innebörd. Ärkebiskopen hade således livligt understött, att den konservative Holmström skulle ingå i kommittén och förmanat denne att så långt som möjligt hålla stånd mot alla viktiga förändringar.[66] Knös hade svårt med en sådan reaktionär inställning. Han visste, att den omfattades av kyrkans ledande män. »Det smärtar mig, att jag anser mig komma att stöta mig med många högt aktade medlemmar av mitt eget stånd», skriver Knös till A. F. Beckman i Skara,

»jag far nu till Stockholm för att bryta halsen av mig. Min anvisade plats är Thermopyle och min plikt är självuppoffringens, men från min plats viker jag icke en tumsbredd».[67]

Knös' upplevelse av kommittéarbetet som ett svårt uppdrag motsvarades av kommitténs arbetsförhållanden. Oenigheten inom regeringen på ett tidigt stadium om målsättningen för kommitténs arbete gjorde, att den fick arbeta utan instruktion. Det tvåkammarsystem, som kommittén generellt enades om, inneslöt svårlösta motsättningar mellan kungen och kommittéledamöterna och de senare inbördes i fråga om valsätt och sammansättning. Särskilt gällde det den övre kammarens konstruktion, där Oscar I ville förverkliga sin syn om jämvikt mellan kungamakt och folkmakt.[68] »I representationssaken komma vi ej till något resultat – åtminstone ej till något antagbart. Alla anse vi oss arbeta hopplöst», är Knös' syn på kommittéarbetet i februari 1847. Liksom hösten 1844 anser han därför, att representationsfrågan ännu inte är mogen för ett avgörande.[69]

När representationskommittén undertecknade sitt förslag den 5 juni 1847, framstod det som en kompromissprodukt, som hade föga utsikter att bli antaget. Samtliga ledamöter i kommittén utom en hade inlagt reservationer. Förslaget överlämnades till 1847–48 års riksdag av regeringen utan rekommendation. Alla fyra stånden förklarade utan debatt förslaget vilande.[70]

Vid riksdagen 1844–45 hade Knös yttrat sig till förmån för ett enkammarsystem med klassval. I en reservation, som utgör en överblick över den svenska författningsutvecklingen, anför Knös, att han inte utan mycken tvekan anslutit sig till representationskommitténs förslag om ett tvåkammarsystem med samfällda val. Med ny skärpa betonar nu Knös betydelsen av kyrkans och statens enhet och prästeståndets sammanhållande funktion som kyrkans generalsynod, inlemmad i folkrepresentationen. Denna enhet är i fara, om prästeståndet skulle försvinna ur riksdagen. För att i någon mån eliminera denna fara reserverar sig Knös för att generalsynoder åter upprättas i kyrkan, sammansatta av både präster och lekmän. Ett visst antal präster bör också ingå som kyrkans ombud i den föreslagna övre kammaren. Svenska kyrkan är en statskyrka och måste som sådan därför ha ett omedelbart inflytande på kyrkolagstiftningen.[71]

Under kommittéarbetet 1847 hade Knös liksom på riksdagen 1844–45 uttalat, att representationsfrågan inte var mogen till avgörande. Han intog fortfarande denna ståndpunkt, men det har skett en förskjutning i Knös' syn på förhållandet mellan stat och kyrka.

Vid mitten av 1840-talet upplevde Knös den teologiska rationalismen som det stora hotet mot kyrkan. I likhet med de tyska konfessionella teologerna fruktade han för att en liberal rationalistisk statsmakt skulle fatta ett förlamande grepp om kyrkan. Detta gjorde honom benägen för en synodal reform med en i förhållande till staten självständig kyrka. Men

Knös hade nu erfarenheter för ögonen från händelserna efter 1844–45 års riksdag liksom också från den tyska kyrkliga splittringen och författningsstriderna. Den stora generalsynoden i Berlin hade inte förmått häva spänningen mellan statsmakten och kyrkorna och de senare emellan.[72] I Sverige skulle prästeståndets försvinnande ur riksdagen enligt Knös betyda, att ståndet skulle som generalsynod stå utanför nationalrepresentationen. Liksom de tyska landskyrkorna och synodalkyrkorna i äldre tid och nutiden skulle Svenska kyrkan komma i en oavbruten spänning mellan kyrka och stat.[73] Knös hade också fått ett större förtroende för konungen som kyrkans högste vårdare. Det framgår både av Knös' agerande i riksdagen 1845 och i kyrkolagsarbetet såsom det föreligger i KLF 1846.

»Ett djupare begrundande» har enligt Knös fört honom till en bestämd uppfattning om den fundamentala betydelsen av kyrkans och statens enhet. Under 1840-talet hade Knös forskat i den svenska kyrkans författningsutveckling, vilket han avsåg att ge ut i ett större arbete. Det bestod i en genomgång av kyrkligt aktmaterial i form av författningsbestämmelser, avlöningsordningar, stiftsstatuter, de stora 1600-talsbiskoparnas kyrkoordningar, etc. Detta hade fört Knös till en insikt om det för den svenska kyrkan karakteristiska, dess historiskt framvuxna enhet med staten. Knös' deltagande i representationskommitténs arbete hade vidare enligt hans egen utsago fört honom i konservativ riktning. Frukten av hans studium och erfarenhet var »en djup och sann idé», den om kyrkans och statens enhet i deras samverkan för ett gemensamt ändamål, folkets religiösa och sedliga fostran.[74]

Prästeståndet bör alltså delta i nationalrepresentationen som en garant för enheten och den lugna utvecklingen. Jämte denna syn finns emellertid också hos Knös insikten om de författningsmässiga förändringarnas ringa betydelse, såvitt de inte bäres upp av andligt liv. »Ty livet kommer inifrån, rättast ovanifrån, ej genom blott utvärtes strid och söndring.»[75]

B. Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1849–1855

III. Uppsalateologernas kyrkliga reformprogram

INLEDNING

Tidsläget efter 1848 års revolution

1848 års revolution förändrade kyrkoförfattningsproblemet. Detta fick nu en annan teologisk dimension än det haft. 1848 års revolution innebar det definitiva slutet på det sedan reformationstiden bestående territorialkyrkosystemet. Under romantiken hade det bestående statskyrkosystemet motiverats med den romantiskt organiska samhällssynen. I denna hade 1789 års mänsklighetsidéer begränsats till att endast gälla religion och kultur. På författningsplanet hade kungen behållit sin dubbla funktion av att vara statens och kyrkans ledare. Förutsättningen härför var ståndssamhället och den agrara samhällsstrukturen. I denna fullgjorde kyrkan fortfarande viktiga samhällsfunktioner. Det borgerliga samhällets genombrott under 1840-talet drog de politiska och sociala konsekvenserna av 1789 års mänsklighetsidéer. Liberalismen blev borgarklassens nya ideologi.

I takt med att samhället omvandlades i borgerlig riktning ökade det konfessionella medvetandet både i väckelsen och i kyrkan som institution. Det upplevdes som allt mer oförenligt, att staten och kyrkan med sina olika väsensarter skulle vara förenade i en och samma organisation. Under 1840-talet hade kravet både på en konstitutionell reform och på en ny kyrkoförfattning vuxit i styrka.[1]

Kyrkoförfattningsproblematiken och samhällsomvandlingen var på så sätt oupplösligen förenade. Detta var särskilt accentuerat i det evangeliska Tyskland. Under Preussens ledning stod detta land nu i begrepp att omvandlas till en modern nationalstat. Den nye kungen Fredrik Wilhelm IV hade under 1840-talet övergivit faderns territorialkyrkopolitik och slagit in på en linje att stärka kyrkans konfessionella och organisatoriska egenart genom att ge kyrkan en enhetlig författning.

1848 års revolution betydde slutet på kungens reformarbete. Med frankfurtparlamentet bröt liberalismen igenom med full styrka. Konstitutionen för den nya tyska nationalstaten stadgade fulla medborgerliga rättigheter åt varje medborgare oavsett religion. Den religiöst neutrala staten lades till grund för den nya konstitutionen. Denna föreskrev, att varje religionssamfund ordnar och förvaltar sina angelägenheter självständigt men är underkastat statens allmänna lagar. Kungen var inte längre den självklare ledaren för stat och kyrka. Kyrkan var principiellt skild från staten. Som statsöverhuvud var kungen en konstitutionell monark. Som kyrkans ledare var hans

ställning inte definierad, lika litet som kyrkans författning var bestämd. Som statsöverhuvud kunde kungen inte vara ledare för någon kyrka.

1848 års revolution förändrade det tidigare reformarbetet. Nya förutsättningar hade tillkommit. Kyrkans bekännelseinriktning och egenart kom att förbindas med kyrkoförfattningsfragan. Dessa båda blev av vikt för kyrkans existens i samhället. Kyrkans teologi blev väsentlig både för kyrkans egenart och hennes författning. På revolutionen följde en konservativ reaktion. Men denna rubbade inte det principiellt nya i 1848 års revolution. Kvar stod det liberala samhället och kyrkans behov att finna sin plats i detta nya samhälle med dess annorlunda ekonomiska, sociala och ideologiska struktur. Parlamentarismen hade brutit igenom med dess distans mellan stat och kyrka. Förbindelsen mellan kungen som statsöverhuvud och kyrkan som organisation fick nu nya kyrkorättsliga motiveringar. Olika kyrkouppfattningar kom att brytas mot varandra: den melanchtonska kyrkouppfattningen med kungen som kyrkans främste medlem, praecipuum membrum ecclesiae, anstalts- och ämbetskyrkan som den gestaltades av Fr. J. Stahl, erlangenteologernas pietistiskt konfessionella syn på kyrkan som en gudsrikets kraft verksam i fria föreningar, en kulturprotestantisk spiritualiserad kyrkosyn och slutligen också en genomförd skilsmässa mellan stat och kyrka under hänvisning till religionsfriheten.[2]

Sverige var inte oberört av denna nya problematik. Även i vårt land innebar 1848 års revolution, att kyrkoförfattningsfrågan kom i förgrunden på ett nytt sätt, beroende på det nära sambandet denna fråga hade med den allmänna samhällsutvecklingen. Under 1840-talet hade uppsalateologerna insett, att Svenska kyrkan stod i brytningen mellan de liberala, religiöst rationalistiska reformkraven och de separatistiska yttringarna i väckelsen. De hade upplevt den från 1700-talet härstammande statskyrkliga lagstiftningen som ett hinder för kyrkan. I den schleiermacher-harmska församlingssynen hade Knös fått en ny motivering för kyrkans författning. Som prästutbildare, som ledamot i domkapitlet, i arbetet i riksdagen och i kommittéerna för en ny kyrkolag och en ny folkrepresentation hade han en samlad erfarenhet av sambandet mellan kyrka och stat. Han var förtrogen med de liberala reformkraven, med väckelsens andligt verksamma krafter i folkets breda lager och med den svenska kyrkans historiska karaktär av evangelisk luthersk folkkyrka.

Vid ingången till 1840-talet hade straussdebatten och väckelsen för uppsalateologerna konkretiserat, att samhällsklimatet förändrats för den svenska kyrkan. Samtidigt hade fakultetsreformen 1831 börjat verka och medfört, att teologiska fakulteten fått ett nytt ansvar för kyrkan och dess prästutbildning. Övergången från romantiken till en av liberalismen påverkad syn på religion, kyrka och samhälle hade hos universitetsteologin väckt ett behov att bilda opinion för att klargöra, vad som var teologins och kyrkans egenart. Det blev självklart, att den rationalistiska teologin måste

få ett klarare konfessionellt motstånd än vad supranaturalismen kunnat erbjuda. Kyrkans egenart både i förhållande till filosofin och till staten behövde klargöras.

TILLKOMSTEN AV TIDSKRIFT FÖR SVENSKA KYRKAN

Under straussdebattens år hade uppsalafakultetens professorer upplevt nödvändigheten av en kyrklig tidskrift. Chr. E. Fahlcrantz, A. E. Knös och C. J. Almquist hade 1839 startat Ecclesiastik Tidskrift, men efter endast tre år hade denna lagts ned. Med den nya anda, som besjälade uppsalateologerna, var de båda docenterna L. A. Anjou och A. F. Beckman omedelbart redo att starta en ny tidskrift. Redan 1843 hade företaget fortskridit så långt, att ett förslag till kontrakt med boktryckaren A. T. Låstbom i Uppsala var uppsatt och en anmälan förelåg.[3]

Tidskriftens namn var formulerat till Tidskrift för Svenska Kyrkan. I titeln ligger en medvetenhet och ett program. Kyrkan hade en andlig egenart och självständig existens just som kyrka. Tidskriftens syfte skulle vara att föra en teologisk och ideologisk debatt, som betjänade denna historiskt framvuxna kyrka i Sverige.

Tidskriften var väntad från olika håll. Ärkebiskop af Wingård, som tidigt underrättats om planen, var otålig över att den dröjde och undrade, om redaktörerna hade försovit sig. Dåvarande teologistuderanden och den drivande kraften inom studentskandinavismen, därefter Knös' docent i pastoralteologi och domkyrkovicepastor i Uppsala, sedermera biskopen i Karlstad C. H. Rundgren vädjade till de båda att sätta i gång. Intelligensbladet, som utgavs av C. A. Afzelius och B. E. Malmström 1844–45 och som företrädde den radikala hegelska falangen i Uppsala, hade våren 1844 en starkt kyrkokritisk artikelserie inne. Den nya tidskriften upplevdes som angelägen för att bemöta rationalismen i Intelligensbladet. »De göra allt vad de förmå att undergräva kristendomen. De ignorera och sätta icke en gång i fråga att verklig sann tro finnes», skriver C. Rabe till sin vän Beckman. De »reser sig mot allt kyrkligt», enligt Rundgren, »men finge man en teologisk tidskrift, som förde kyrkans talan, skulle liv och intresse väckas». Tidskriften ställdes dock på framtiden. Anjou var upptagen av speciminering för professur och önskade dröja. Han släppte dock icke intresset för tidskriften och kontakterna med Beckman och Knös. Anjou övervägde, om inte Bonnier kunde bli förläggare, »såvida ej någon skulle stöta sig därpå, att han är jude».[4]

1844–45 sker en förskjutning i frågan om stat och kyrka. Straussdebatten har tonat bort och representationsfrågan, väckelsen och den statskyrkliga lagstiftningen har kommit i centrum. Detta avspeglas i de fortsatta överläggningarna mellan de båda redaktörerna in spe. Mitt i specimineringsar-

betet i slutet av 1844 återkommer Anjou till sin bundenhet av arbetet men också till tidslägets krav på att kyrkans egen röst gör sig hörd. »Begreppet om en kyrka, annorlunda än som en statsfunktion, om dess lärare annorlunda än som blott genom särskilda medelst instruktion bestämda ämbetsplikter skilda från kronofogdar och länsmän, är nästan förlorat. Detta och mycket annat behöver påminnas och intresset för andliga ting och teologisk bildning livas», skriver Anjou till Beckman.[5]

Vid jubelfesten 1845 i Uppsala möttes de teologiska lärarna från Lund och Uppsala. Tidskriftsfrågan togs upp vid tillfället i ny form. Sonderingar om en för fakulteterna gemensam tidskrift gjordes, tydligen av Anjou, och understöddes av Knös. Tidskriften var beräknad »närmast för prästerskapet, i andra rummet för lekmän och hållen i vår kyrkas anda och intresse, således i möjligaste måtto populär». Förslaget mottogs med intresse. H. Reuterdahl lovade beredvilligt sin medverkan. H. M. Melin var mera avvaktande. Han ville först rådgöra med E. G. Bring. J. H. Thomander, som var illa anskriven, nämns aldrig i tidskriftssammanhanget. Beckman, som nu lämnat Uppsala för lektorat i Skara, anslöt sig, även om han finner, att tidskriften förlorar i enhet och prononcerad karaktär genom det utökade antalet medarbetare.[6]

Vid årsskiftet 1845–46 var Anjou beredd att omedelbart sätta i gång. Stockholm föreföll nu vara den bästa utgivningsorten. Beckman anslöt sig till det redan framförda namnförslaget Tidskrift för Svenska Kyrkan. Samtidens viktigaste och intressantaste religiösa frågor om vad Svenska kyrkan är, skulle genom denna titel ställas i fokus. Delfrågorna om kyrkans historiska utveckling, kyrkliga förhållanden och nuvarande läge, som nu var i färd med att utsuddas, skulle aktualiseras med det samlade syftet att klargöra »Kyrkans närvarande dogm». Samman med detta hörde vidare att kritiskt skärskåda, på vad sätt kyrkans lära framställdes i nyare homiletisk och dogmatisk litteratur. Titeln Tidskrift för Svenska Kyrkan skulle slutligen tillfredsställa »ett lovligt om ej rent av pliktenligt intresse för det fosterländska». Tidskriftens yttre form skulle, ansåg Beckman, kunna anslutas till Guericke-Rudelbachs Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche.[7]

Beckmans synpunkter om tidskriftens titel, inriktning och innehåll avsåg Anjou att bli underlag för en programskrivning. Betecknande för tidsläget är, att både tidskriftens titel och ändamål mynnar ut i frågeställningen om Svenska kyrkans konfessionella status. Begreppsparet bekännelsemedvetenhet – fosterländskhet förs nu in i debatten.

Under de följande åren hakade det upp sig på nytt med tidskriften. För Anjou hade specimineringens mödor övergått till en teologie professors arbetsbelastning. Planen på det redaktionella samarbetet med lundensarna stötte på praktiska svårigheter. Beckman var kvar på sitt lektorat i Skara. Knös understödd av Anjou och F. F. Carlson drev på för att Beckman

skulle komma till Uppsala där han behövdes för prästutbildningen och tidskriften.[8]

Våren 1847 flyttade Beckman tillbaka till Uppsala som adjunkt i pastoralteologi. Han var avsedd att vara Knös' högra hand och ersättare under dennes arbete i representationskommittén. Således blev Beckman omedelbart vikarie på professuren i pastoralteologi, medan C. A. Torén, Beckmans jämnårige och nära vän, blev vikarie på adjunkturen, allt enligt Knös' planer.[9]

Under 1848 skärptes läget på kyrkoproblematikens område genom händelserna i Tyskland. I den brevväxling som sker mellan prästutbildarna Knös i Uppsala och Bring i Lund, förmärks en oro över den oklara ställning, som kyrkans författning hade i det rådande statkyrkosystemet. Bring framhåller, att gränserna borde dras upp mellan kyrka och stat genom en författning, som gjorde kyrkans ställning i förhållande till staten klarare. Han ställde frågan till Knös, »varför så litet spörjdes att den osynliga kyrkan hittade vägen in i den synliga». Han tar upp frågan om den religiöst neutrala staten, som aktualiserats av 1848 års revolution. Bring finner, att en skilsmässa mellan stat och kyrka eller mellan stat och religion är orimlig. Staten måste vara kristlig, men den skall inte fasthålla någon viss konfession såsom i strängaste mening statsreligion. Den äkta kristna toleransen synes kräva detta, grundad såsom den ju är i tron på kyrkans enhet. Dock anser han att det icke vore rådligt att i vårt land, där en viss konfession snart sagt ensam förefinnes, öppna portarna och ge rum för sektväsende. Knös å sin sida ifrågasätter, om inte sekterismen, som nu finnes inom kyrkan, hellre borde finnas utanför. »Den framkallar en laxitet, en latitudinarism, som är bestämt skadlig. Bekännelsen förbises eller misstydes, en förvirring uppkommer, som leder till upplösning.» Ställningen i de tyska protestantiska kyrkorna finner Knös vara varnande.[10]

Avgörande för tidskriftens tillkomst blev revolutionsåret 1848. Statkyrkaproblemet skärptes då genom revolutionshändelserna, och väckelsetidskrifterna ägnade stort utrymme åt behovet av kyrkans förnyelse genom inre mission. »Nu, om någonsin måste man förena alla krafter att verka mera kristligt liv ibland oss... Gud låte det förra årets bittra erfarenhet verka på de döda sinnena och komma åstad en början till något bättre. Jag vet att andra med mig längta mycket att snart få se din och Anjous tidskrift», skriver den reformvänlige prästen C. Almquist, som Knös samtidigt försöker knyta till fakulteten som lärare.[11]

I mars 1849 är förordet till Tidskrift för Svenska Kyrkan daterat. Anjou och Beckman var utgivare. Knös önskade stå utanför redaktionen men få vara stödjare och bidragsgivare. Chr. Fahlcrantz, som inte varit invecklad i tidskriftens tillkomsthistoria, utfäste sig enligt tidskriftens förord att lämna bidrag. Relationerna med Lund beträffande tidskriften bestod. Reuterdahl, Melin och Bring anföres likaledes som bidragsgivare.

Utgivarnas anmälan i första numret av Tidskrift för Svenska Kyrkan är författad av Beckman. Den är i huvudsak en konfessionell positionsbestämning och ansluter sig till Beckmans synpunkter 1845 om tidskriftens syfte. »Utgivarna äro av beprövad övertygelse tillgivna den evangelisk lutherska kyrkans bekännelse, och värdera högt den författning, som, i överenskommelse med den äldsta kristna kyrkan, inom den reformerade svenska kyrkan sig utbildat och stadgat» förklaras i förordet till tidskriften. Inom dessa grundsatser skall frihet finnas att i tidskriften få framföra olika åsikter. Den evangelisk lutherska bekännelsen är således normerande för tidskriftens innehåll. Inom denna ram finns frihet.

1. A. E. KNÖS' HISTORISKA KYRKOFÖRFATTNING

1848 års revolution hade skapat oro i sinnena kring de olösta frågorna om folkrepresentationen och kyrkans författning. I båda dessa frågor hade Knös varit livligt engagerad som ledamot både i kyrkolags- och i representationskommittéerna. Han hade icke velat deltaga i 1847–48 års riksdag. Men han kände ett starkt behov att »som en följd av sina funktioner som ledamot i dessa kommittéer och på riksdagen producera ett större arbete om svenska kyrkoförfattningens system och historiska utveckling innefattande ock huvudmomenterna av vår kyrkolagfarenhet».[12]

Knös hade också särskild anledning att klargöra sin syn, då kyrkolagsförslaget 1846 nu var ute på remiss och där mötte starkt motstånd från de kyrkliga remissorganen. Han deltog inte själv i uppsalakapitlets handläggning av kyrkolagsförslaget, men ärkebiskopen stack inte under stol med att det »för mig och de mina är vidrigt och att det aldrig bör antagas». Från biskopshåll fruktade man icke minst för departementen, »för vad nya juridiska cavaljersfingrarna skulle företa sig» och man fann det motiverat att bemöta deras inställning genom att behandla den svenska kyrkans författningshistoria för att göra klart för vederbörande den svenska kyrkliga traditionen.[13]

Den första artikeln i Tidskrift för Svenska Kyrkan 1849 hör hemma i den laddade situationen efter 1848 års revolution. Den skrevs av Knös. Den kan därför betraktas som programmatisk. Själva titeln, »Betraktelser över egenheterna i svenska kyrkoförfattningen» anger, att den svenska kyrkan har en egen karaktär. Som den geijerlärjunge Knös är, ser han som kyrkans uppgift att bevara sina utmärkande drag i de starka ideologiska och sociala brytningar, som kännetecknar historieförloppet genom tiderna.

Utifrån dessa utgångspunkter jämförs den svenska kyrkoförfattningen med andra länders. På så sätt vill Knös klarare belysa, hur det finns en växelverkan mellan kyrkans väsen, sådant det framträder i kyrkans författning, och folkens och samhällenas historia. På samma sätt vill Knös också

klargöra, att man inte okritiskt kan överta kyrkoförfattningar från andra kyrkor med annan bekännelse och historia.[14]

På historieromantiskt sätt såg Knös den historiska utvecklingen i stat och kyrka präglas av den särskilda folkanda, som där lever. Denna får sitt avtryck i det historiska skeendet och ger det dess särdrag under tidens gång. Under denna lag står också de religiösa händelseförloppen. Det trosliv, som likt en ström går genom en kyrka, präglar dess utgestaltning. I första rummet påverkar det praktiskt till äkta gudsfruktan hos individerna. Sedan får det uttryck också i författning och institutioner. Anden, livet, framkallar institutionerna, inte tvärtom. Institutitionerna är sekundära i förhållande till livet.

Den svenska kyrkan har organiskt utvecklats tillsammans med det svenska samhället. En hednisk livsform avlöstes en gång successivt av en kristen romersk katolsk. Men medeltidskyrkan romaniserades aldrig helt. Den urgamla svenska folkfriheten hävdade det nationellt genuina mot det främmande, framför allt mot den kanoniska rätten. Knös ser detta manifesterat i medeltidslagarnas kyrkobalkar, som begränsade den kanoniska rättens giltighet trots flera påvars protester. Den nationalhistoriska aspekten på medeltidskyrkan ger således Knös en mer nyanserad uppfattning av denna än den gängse av konsekvent förfall.

Betecknande för Knös' framställning är, att den vänder sig mot all ideologisk och teoretisk reform. Reformationen var föranledd av ett praktiskt behov att rätta till missförhållanden och inte av kyrkorättsliga teoretiska överväganden. Den anknöt därför till den tidigare kyrkoutvecklingen utan att bryta sönder andra former än de, som var oförenliga »med den rätta bibliska lärogrunden». Knös såg således i reformationen både brytning och kontinuitet i förhållande till det föregående. Läromässigt var den en brytning med återgång till den bibliska lärogrunden. Författningsmässigt var reformationen en fortsatt utbildning av det ur den kristnade folkandan framsprungna nationellt egenartade.

Reformationens praktiska inriktning förklarar att reformatorerna, fastän de var klara i sin uppfattning om den osynliga kyrkans realitet, dock var obestämda i sin uppfattning om kyrkans yttre form. Men detta löstes i vårt land utan speciella åtgärder. Kyrkoförfattningen fick i lugn framväxa inifrån genom kyrkans egna organ och bibehålla de former, som var förenliga med den evangeliska läran. Knös ser det bestämda sambandet mellan lära och trosliv i folket och i kyrkoförfattningen. Den sistnämnda rättar sig efter läran och växer fram som en uttrycksform ur denna. Det förklarar också de olika författningsformerna inom protestantismen.[15]

Denna praktiska inriktning blev i Sverige de kyrkliga institutionernas och kyrkolagstiftningens kännemärke. Kyrkoförfattningen utvecklades ur kyrkans eget religiösa liv och ur dess behov. Detta skedde expansivt under 1600-talet, som för Knös är den viktiga epoken. Då utfördes ett omfattan-

de arbete för att utveckla de kyrkliga institutionerna under spänning mellan statlig centralisationssträvan och kyrkligt motstånd däremot. Knös betonar här episkopatets betydelse i kontrast mot den under 1840-talet återkommande synen på biskopsämbetet som en hierarkisk kvarleva och statslyx. Hans uppfattning har samband med en av Geijer påverkad syn på personligheternas betydelse i det historiska skeendet. I motsats till hierarkin, som aldrig fick fäste i den svenska medeltidskyrkan, hade biskopsämbetet en ursprunglig förankring i folkmedvetandet och ett stöd, som hindrade Gustav Vasa att avskaffa det. Under 1600-talet var det biskoparna, som med stöd av stiftssynoderna hävdade kyrkans självständighet mot staten, ofta genom särskilda stiftskyrkoordningar. I 1686 års kyrkolag kom sedan syntesen.[16] Den kan enligt Knös betraktas som ett konkordat mellan stat och kyrka.

Kyrkan har således praktiskt och historiskt erfarenhetsmässigt utifrån sitt eget religiösa liv funnit sina yttre former. Detta är den regel, som Knös funnit gälla för den svenska kyrkoförfattningsutvecklingen. Den kan skönjas i kyrkolagens utformning och sedan allt bestämdare. Positivt måste detta medföra en växande enhet mellan kyrka och folk.

Denna praktiska utveckling har någon gång kunnat föra till missförhållanden. Knös tar som exempel bestämmelserna om kyrkoplikten. Hans studier i samband med ledamotskapet i kyrkolagskommittén gör sig påminda. Kyrkoplikten var ett bjärt avsteg från all kyrkorättslära och en misstolkning av den ursprungliga innebörden. Dess förändring från att vara en själavårdsform till att bli ett straff, fastställt av världslig domstol för ett världsligt brott, var en kränkning av den religiösa folkandan.

Detta var enligt Knös avgjort fallet med de antipietistiska förordningarna med sin kulmen i konventikelplakatet. De utgjorde enstaka lånegods utifrån och stod i kontrast till huvudlinjen i den svenska kyrkoutvecklingen. I Svenska kyrkans anda hade därför efter hand bestämmelser tillkommit, som inskränkt dessa främmande element.[17]

Knös fann, att i den svenska kyrkoförfattningen olika kyrkorättsliga element historiskt och på rent praktisk väg sammansmält till en för den svenska kyrkan specifik enhet. Han ser med stor tveksamhet på de separatistiska konfessionella pietisternas sätt att knyta an till liberalernas krav på skilsmässa mellan kyrka och stat. En ivrig talesman för detta var erikjansarnas rättegångsbiträde L. V. Henschen. Under Knös' arbete i kyrkolagskommittén 1846 startade Henschen tidskriften Kyrka och Stat. Dess första häfte utgjorde den tyskdanske konfessionelle teologen Rudelbachs presbyterialt synodala författningsförslag. Henschens reformiver fick ytterligare stimulans av 1848 års revolution. Över huvud taget ägnade man i Sverige stor uppmärksamhet åt den presbyterialt synodala lösningen, i synnerhet sådan den omsattes av Th. Chalmers i den skotska frikyrkan.[18]

Knös' docent i pastoralteologi sedan 1847 C. A. Torén hade därför som

mål för sin långa utrikes studieresa 1849–50 att studera de kyrkliga förhållandena i Skottland.[19] 1848 års revolution hade ytterligare stimulerat intresset för den skotska kyrkoförfattningen. Knös står liksom Anjou kritisk till denna »skotomani», men han tar tillvara det positiva i reformivern genom att peka på att den presbyteriala ordningens ideal var på ett organiskt sätt förverkligat i den svenska kyrkoförfattningens fundament, sockensjälvstyrelsen. Knös ger således begreppet presbyterianism en ny innebörd till följd av sin strävan att ur den inhemska kyrkliga utvecklingen finna användbara arbetslinjer för kyrkans utformning i sin egen tid.

Denna presbyterianism fungerar i sockenstämman med dess delegationer. Den har det försteget framför de reformerta kyrkornas äldstekollegium, att församlingen »på bred demokratisk basis» bildar presbyteriet och således som ett helt bär upp det kristna församlingsansvaret.

Går man till frågan om vad som varit idealbildande för Knös, och som han ser presbyterialt utvecklat i sockensjälvstyrelsen, finner man ursprunget vara bondemenighetens framträdande på tinget i det forngermanska samhället. Här står historisk begrundning, urkyrklig biblisk ordning och reformatorisk anda i en sådan överensstämmelse, att Knös finner det förvånansvärt, att sockenstämman inte införts i något annat protestantiskt land.[20]

Lekmännens rätt att i sockenstämman med dess delegationer besluta om församlingens ärenden innebär ett offentligt erkännande av lekmannaelementets inflytande på kyrkans angelägenheter. Knös betraktar den som ett av kyrkans viktigaste privilegier. Den har bekräftats i prästerskapets privilegier upprepade gånger, vilka Knös anser böra kallas den svenska kyrkans privilegier. Knös avvisar alltså den liberala synen på att prästprivilegierna var ståndsprivilegier och oförenliga med ett demokratiskt samhälle. I stället påvisar han att de gäller kyrkan som sådan. De är ett skydd för hela kyrkans självständighet. I den ingår självbestämmanderätt över församlingens angelägenheter som ett ytterst betydelsefullt moment.

Kyrkostämman fick från 1600-talets början rätt att jämte församlingsprästen utöva kyrkotukt. Det skedde inte främst på grund av ett vaknande medvetande hos lekmännen om sitt ansvar och sina rättigheter. Det hade en biblisk grund i en överenskommelse inom prästerskapet, som fann denna ordning vara enligt Guds ord och till kyrkans bästa. Detta är enligt Knös ett ytterligare bevis för reformernas successiva framväxt i kyrkan inifrån.

Alla röstberättigade på sockenstämman var inte lämpliga att avgöra kyrkodisciplinära frågor. Dessa frågor var inte heller betjänta av alltför stor offentlighet. Ur det gemensamma församlingsansvaret för kyrkotukten framkom under dessa förhållanden kyrkorådet. I kyrkorådets framväxt ser Knös samtidigt ett fördjupande på helt svensk grund av det presbyteriala draget i författningsutvecklingen ifrån en ursprunglig episkopalism. I sin

samsyn av bibliskt och historiskt finner Knös för kyrkorådet en direkt biblisk grund. Det vilar på Jesu ord i Matt. 18: 15–17.[21] Understrykandet av den bibliska begrundningen var direkt inlägg i den aktuella och allt livligare diskussionen om biblisk kyrkotukt och medlen härför.

Den svenska kyrkoförfattningens fundament består således dels av folkets medverkan på församlingsplanet i sockenstämman med dess delegationer, dels av varje församlings konstituering till en inom vissa gränser självständig del i kyrkan, som är förbunden med övriga församlingar genom gemensam bekännelse, lagstiftning och överstyrelse. I detta har en av reformationens främsta principer, nämligen den presbyterianska, kommit till uttryck. Vad Knös menar med presbyterianism framstår klart. Den är liktydig med det allmänna prästadömet, som fungerar i lekmännens ansvarstagande för andligt och världsligt såsom det utgestaltats i den kyrkligt kommunala självstyrelsen.[22]

Men den svenska kyrkan har inte en synodal överbyggnad i likhet med vad som är fallet i de konsekvent uppbyggda presbyterianska kyrkoförfattningarna med deras avgränsade och ofta kontroversiella förhållande till staten. Grunden därtill ser Knös åter vara den lutherska reformationen. Denna bekände sig dels till Skriften som högsta norm, dels också till den kristliga friheten. Ur Skriften härledde Knös liksom Beckman mer de första riktlinjerna än de utbildade formerna för kyrkans författning. Ur den evangeliska frihetens princip har den evangelisk lutherska kyrkan härlett den fria rörelsens princip under ett noga aktgivande på den historiska kontinuiteten. Både kontinuitet och väckelse hör för Knös med till reformationens princip i fråga om kyrkoförfattningen.

Liksom Beckman gör Knös front mot två under historiens gång framträdande uppfattningar om förhållandet mellan kyrka och stat. Den ena att staten skulle domineras av kyrkan, den andra att kyrkan skulle vara en statsinstitution. Mot den rudelbachska radikallösningen och mot vad han själv 1844 diskuterat, att kyrkan skulle vara fri i förhållande till staten, deklarerar nu Knös liksom Beckman en mellanlinje, »en stor och skön idé». Den består i att kyrkan skall beredas trygghet under statens vård med enighet dem emellan. Från kyrkan skall »en sant kristlig anda genomtränga staten i alla riktningar och åt det offentliga livet liksom åt den enskilde meddela en högre kraft och helgd».[23]

Knös anser, att denna mellanlinje har varit den svenska kyrkoutvecklingens kännetecken. Den har förverkligats under en viss spänning. Försök har gjorts från statens sida att göra sig gällande i kyrkans rent andliga angelägenheter. Den ställning konungen fick i kyrkan vid reformationen gav möjligheter därtill. Att konungen blev kyrkans högste styresman ser Knös närmast som en ur förhållandena framsprungen praktiskt åtgärd. Till skillnad från den tyska utvecklingen efter 1849 motiverar han inte konungens ställning teologiskt som praecipuum membrum ecclesiae utan

praktiskt historiskt. Det gällde att vid en ny kyrkoförfattnings utbildande ge den fasthet och bestånd. Härtill kom den alltmer insedda betydelsen av nationell enhet i religionen, vilket fick som följd enhet mellan kyrka och stat. Detta manifesterades i konungen som kyrkans högste styresman.

Men allt under det att konungen erkänts som kyrkans styresman och kyrkans beroende av staten i yttre avseende aldrig förnekats, hade enligt Knös varje försök att göra kyrkan till en gren av statsförvaltningen misslyckats. Knös framhäver här kyrkolagens betydelse.[24]

I KL 1686 reglerades förhållandena mellan stat och kyrka. De kyrkliga majestätsrättigheterna angavs såsom »Guds kyrkas och församlings uppsikt, vård och försvar». Knös konstaterar att konungen således endast äger jus circa sacra.[25]

Beträffande formerna för kyrkans existens i staten erinrar Knös om att lagstiftningen är ett ärende, som tillhör konungen och folkrepresentationen gemensamt. Han tar således bestämt avstånd från utvecklingen i Preussen. Där hade den parlamentariska utvecklingen lett till att kyrkan blev en anstaltskyrka med konungen som överhuvud, skild från folkrepresentationen. På så sätt förenade sig kyrkan och kungamakten för att undgå att kyrkan genom ministerstyrelse skulle ställas under folkrepresentationen. Knös framhåller här att konungens uppsikt över kyrkan avser att bevara ordning och frid, det senare särskilt i förhållande till staten. Hans försvar avser skyddet av kyrkans rättigheter och dess verksamhets obehindrade fortgång. Till konungens vård hör den ekonomiska lagstiftnings- och administrationsrätten i kyrkoärenden. Men Knös är här positiv till den parlamentariska utvecklingen. Han konstaterar, att dessa rättigheter begränsats genom att på vitala punkter beslut fattas endast av konung och folkrepresentation gemensamt. Detta finner han komma till uttryck genom att en särskild ecklesiastikminister blivit tillsatt som är ansvarig inför folkrepresentationen. Här ser Knös folkelementet åter framträda i kyrkoförfattningen.

Undantaget härifrån är den liturgiska lagstiftningen som i princip tillhör kyrkan men övergått till konungen. Knös förklarar detta med de liturgiska frågornas ömtåliga och svårbemästrade art. Vid liturgiska förändringar har dock sakkunnigas råd och prästerskapets utlåtande efter statsvälvningen 1809 inhämtats vid riksdagarna.[26]

Framför allt kommer folkelementet i den svenska kyrkoförfattningen till uttryck genom att kyrko- och statsrepresentation sammanfaller. När koncilierna i och med reformationsårhundradet upphörde, kom prästeståndet att betraktas som en sådan delegation av kyrkan. Dock avgjordes viktigare frågor, som tidigare tillhört koncilierna, av alla fyra stånden gemensamt. Knös sätter denna utveckling i samband med 1600-talets bemödanden att sammansmälta stat och kyrka. Kyrkliga frågor gick alltmer över till riksdagarnas avgörande. Och vad som så småningom blev hävd blev sedan också

lag. Så har det enhetsförhållande utbildats, enligt vilket den kyrkliga lagstiftningen sker gemensamt av staten och kyrkan för statskyrkan. Konungen har sin del i densamma, men till skillnad från de tyska förhållandena, där konungen äger denna lagstiftningsrätt för kyrkan, utgår den enligt Knös också från folkombuden i en och samma representation, i vilken statens och kyrkans intressen ha samma rätt att beaktas.

Så har Knös återfunnit folkelementet på riksplanet i den gemensamma representationen för stat och kyrka. Och i denna organiska enhet ser han avspeglas en helhetssyn på människans hela tillvaro, hennes jordiska och himmelska medborgarskap.[27]

Men Knös var inte blind för de faror, som var förknippade med denna idé om statens och kyrkans enhet. Han nämner i första hand sammanblandningen av kyrklig och borgerlig lagstiftning. Här kommer Knös' erfarenheter från läsarmålen till tals och hans syn på församlingen som kyrkoförfattningens grund. Han finner, att gränserna ånyo behöver markeras. Att prästen tillhör församlingen måste hävdas. Synen på prästen som statstjänsteman med åtföljande belastning av civilt administrativa göromål ansåg Knös liksom Anjou vara i färd med att sätta prästämbetets rätta innebörd i fara. Kunde denna ämbetets sekularisering inte hejdas var den nog för att motivera, att kyrkan skiljdes från staten. Knös ser dock möjligheten att genom frivilliga åtaganden överföra en rad för prästämbetet främmande uppdrag på lekmännen.[28]

Knös ställde också frågan, om folkrepresentationen med sin stora lekmannaövervikt och sin sammansättning huvudsakligen inriktad på statsangelägenheterna var den bästa med hänsyn till kyrkans frågor. Han är tveksam inför att kyrkans vård successivt flyttades över från konungen till en ecklesiastikminister, som var ansvarig inför statsrepresentationen och av denna kunde ledas att se mer på statens fördel än kyrkans bästa. Detta kunde föra till en ny form av caesareopapism, nämligen statsrepresentationens välde över kyrkan. En sådan utveckling måste leda till den punkt, då från kyrkans egna ledare yrkandet måste ställas om kyrkans skiljande från staten.[29]

Denna problematik ansåg dock Knös ännu höra framtiden till. I det aktuella läget var frågan närmast, på vad sätt kyrkans självständighet utan brytningar skulle kunna bevaras. Knös ger här uttryck för vad som väglett Uppsala domkapitel under 1840-talet och för sina riksdagserfarenheter. Som medel härför såg Knös domkapitlens fortsatta funktion som organ för stiften i dessas egenskap av kyrkligt administrativa arbetsenheter, direkt underställda konungen i det andliga. Framför allt fann Knös, att prästeståndets fortsatta ställning som riksstånd utgjorde en garanti för jämviktens bevarande. Detta var en historiskt framvuxen delegation av kyrkan och i riksrepresentationen ett föreningsband mellan kyrka och stat. Det hade den sakkunskap och teologiska insikt, som i ett kristet land var nödvändig

för religionsvården. Och det hade, vilket Knös särskilt värdesätter, möjlighet att besvärsvägen hänvända sig direkt till konungen i kyrkofrågor.[30]

Harmoni mellan kyrka och stat fann Knös vara ett primärt intresse för båda. Det var då avgörande, att det rådde jämvikt mellan det presbyteriala elementet, den statskyrkliga representationen och prästerskapets ställning som riksstånd. Under sådana omständigheter kunde kyrkan bevara den självständighet, som var nödvändig för dess verksamhet.

I kyrkoförfattningen såg Knös alltså inte statiska ordningar utan arbetsformer, som evangeliet under sin gång genom historien skapar åt sig från tid till tid. I sin historie- och kyrkosyn är Knös närmast på Geijers linje. Han drar fram ur den svenska kyrkans egen historia det som han ser vara säreget för denna. Han betonar de breda lagrens betydelse när det gäller att hävda och bära upp en kyrklig självstyrelse. Knös understryker samtidigt kyrkans och statens under historiens gång framvuxna ömsesidiga beroende och samhörighet. Just genom denna historiska syn var Knös öppen för de möjligheter till utveckling och förbättring i dagens situation, som den svenska kyrkans författning inneslöt.

2. A. F. BECKMANS BEKÄNNELSEKYRKOENHET

Bakom uppsalateologernas strävan under 1840-talet att få till stånd Tidskrift för Svenska Kyrkan låg deras samstämmiga erfarenhet av att den svenska kyrkan befann sig i en allvarlig brytningstid genom den religiösa rationalismen och den separatistiska väckelsen. Knös' artikel var präglad av hans långa erfarenhet från 1840-talets kyrkoförfattningsarbete. Med Beckman hade han en gemensam utgångspunkt i deras hemmahörighet i västgötaväckelsen och deras kristocentriska grundsyn. Den svenska kyrkan hade en urkristen och reformatorisk egenart, där dess liv kom till uttryck i bekännelsen och i församlingen.[31]

Med dessa utgångspunkter utgjorde den separatistiska väckelsen en allvarlig pastoralteologisk och pastoralpsykologisk uppgift för uppsalateologerna. De hade ställts inför problemet, hur väckelsen, den osynliga kyrkan, skulle finna vägen in i den synliga. Det tilltagande antalet väckelsetidskrifter gjorde det angeläget att här ta ställning. Som dogmatiker med en religiös väckelse i botten var frågeställningen om väckelsens innehåll särskilt aktuell för Beckman.[32]

I förordet till Tidskrift för Svenska Kyrkan 1849 proklamerade utgivarna en frihet i framförande av åsikter i tidskriften, blott de hörde hemma inom den evangelisk lutherska bekännelsen. Förordet var skrivet av A. F. Beckman. Den innebörd Beckman lägger i den evangelisk lutherska bekännelsen framgår av hans artikel i det första numret av tidskriften med titeln »Översikt av Sveriges religiösa tidnings- och tidskriftslitteratur för år

1849». Artikeln klargör hans syn vid denna tid på den evangelisk lutherska bekännelsen, väckelsens samhörighet med denna och följaktligen väckelsens plats inom Svenska kyrkan.

Beckman definierar det gudomliga Ordet och bekännelsen som den evangelisk lutherska kyrkans grund. Han gör en positionsbestämning av de tidskrifter han behandlar utifrån denna grundsyn. Men Ordet och bekännelsen är inte statiska begrepp. Beckman har en progressiv syn på bekännelsen. Den är och måste vara grundad på Skriften. Innehållsligt kan den vidgas allt efter trosmedvetandets utveckling i kyrkan.

Grundprincipen i den evangeliska lutherska kyrkans skrifttolkning och bekännelse är *rättfärdiggörelsen genom tron* allena för Kristi skull utan laggärningar.

På denna grund har som *en andra fas* utvecklats en *lärobyggnad* genom teologisk systematisk reflexion. Det har skett i en viss frihet till den enskilda skriftgrundade trossatsen. Korrektivet för denna fortsatta läroutveckling har dock alltid varit, att detta sker utifrån den ursprungliga lärogrunden.[33]

Den tredje utvecklingsfasen kännetecknas enligt Beckman av en fri men *kyrklig bibelforskning.* I den återfinner man hans egen teologiska ståndpunkt. Härvid sker en förnyad återgång från lärosystemet till Skriften själv för att få friska tillflöden för den kristna tron. Denna fas eller period har en mildare men inte mindre allvarlig läroutveckling. Dess särskilda kännetecken är en större tolerans från kyrkans sida mot kultur- och bildningsformer, som inte är i gängse mening kyrkliga.[34]

Den *fjärde utvecklingsfasen* tecknar Beckman närmast visionärt. Under den upptar den kristna tron det förgängliga i det evigas tjänst. I den mån kyrkan träget lyssnar till den Helige Andes maning, blir hon en missionsanstalt för Guds rikes utbredande på jorden.[35]

I dessa utvecklingsformer kan enligt Beckman den evangelisk lutherska kristendomen framträda under bevarande av sin kyrkliga karaktär. Han fäster vikt vid att dessa olika stadier även representeras av olika personliga inställningar och personlighetstyper. Denna insikt om olika läggning och gåvor hos personligheten kan enligt Beckman bidra till förståelsen och till att bevara andens enhet mellan olika trosriktningar.

Utifrån dessa klassificerande synpunkter betraktar Beckman den religiösa tidskriftslitteraturen och tar först upp Carl Olof Rosenius' *Pietisten.* Tidskriften tillhör enligt hans syn *den första* av de utvecklingsformer, som han skisserat.

Syndaförlåtelsen för Kristi skull är Pietistens enda tema. Endast ytligt har Pietisten integrerat lagens och bättringens roll i ett utvecklat trosliv. Beckman har respekt för denna av Rosenius frivilligt valda fattigdom för det enda nödvändigas skull. Centreringen omkring försoningen ser Beckman som något positivt i det rådande religiösa läget. Men detta kan

medges e .dast under förutsättningen, att denna kristocentriska ensidighet inte undanträngер eller urartar till fientlighet mot ett mer utvecklat kyrkligt trosliv. Sådana tecken har Beckman till sin glädje endast undantagsvis funnit. Rosenius behandlar dock alltför knapphändigt lagen som tuktomästare till Kristus och förbiser dess tredje bruk. Pietistens tendenser i dessa avseenden ser Beckman som obibliska och emot kyrkans lärotradition.

Beckman knyter sina synpunkter till vad han observerat beträffande Pietistens hållning till den norrländska separatismen. Rosenius' råd 1849 till de norrländska läsarna att tills vidare stanna kvar i kyrkan vittnar om sans och omsorg om väckelsen. Men Beckman befarar en benägenhet hos väckelsen att på metodistiskt vis i tysthet utveckla och konsolidera ett eget samfundsliv oberoende av kyrkans gemenskap.[36]

I Johan Gabriel Hedbergs *Evangelisten* finner Beckman en än mer ensidig evangelism än hos Pietisten. Tidskriftens missnöje med kyrkan och dess predikotradition skapar osäkerhet om var tidskriften och dess utgivare står i förhållande till kyrkan. Mer klarhet och bestämdhet i Evangelistens ställningstaganden finner Beckman önskvärd.[37]

Johan Ternströms *Nordisk Kyrkotidning*, den pietistiska konfessionalismens företrädare i Sverige, representerar det *andra stadiet* av den evangelisk lutherska kyrkans trosutveckling. Tidningen ansluter sig klart och väl genomarbetat till kyrkans lärosystem. Beckman karakteriserar tidningen som sträv, dogmatiserande och antihierarkisk men bestämt kyrklig. I det hela är den en för kyrkan behövlig och värdefull väktare på Sions murar.[38]

Peter Fjellstedts *Bibelvännen* finner Beckman tillhöra det *tredje stadiet* i det evangelisk lutherska trosmedvetandets utveckling. Såsom Bibelns röst är den också kristendomens röst i samtiden för Beckman. Bibelvännens mål är att förmedla en klar förståelse av Skriften. Fjellstedt avstår från den dogmatiska fixeringen. I stället går han till Skriften själv och låter därigenom kristendomens grundelement framstå med ny friskhet. Ur bibelförklaringarna i Bibelvännen framträder den evangelisk lutherska läran utan fixering till dogmatiska formuleringar. Enkelt framställer denna bibellära det väsentliga i kyrkans trosliv. Den manifesterar, att Guds ord står över alla bekännelser och uppfattningar av detta ord.[39]

Fjellstedt uppskattade, att hans verksamhet omnämnts positivt i Tidskrift för Svenska Kyrkan. »Separatistiska riktningar gripa nog omkring sig ändå och ju mindre kyrkan söker att omfatta och begagna de krafter, som röra sig på annat sätt än i vanliga former, desto mera komma de att bidraga till en slutlig söndring, som jag vill önska måtte vara långt borta.»[40]

J. M. Elmblads tidskrift *Fridsbudbäraren* företräder närmast den *fjärde utvecklingsformen* i den evangelisk lutherska kyrkan. Tidskriften värderar den kyrkliga läroutvecklingen högt. Den har en positiv hållning till livsformer, som inte är deciderat kyrkliga. Dessutom har tidskriften en öppenhet för mänsklig kultur, vetande, skönhet, som Beckman finner värde-

full och nödvändig. Detta ger den en viktig plats i den religiösa periodiska pressen.[41]

I sitt tack till Beckman för recensionen förklarade J. M. Lindblad, att hans plan med Fridsbudbäraren hade varit att binda samman Ternström och Rosenius. Kristendomen kunde enligt hans övertygelse framställas på ett varmt och kraftigt sätt utan sektväsende. Han hade sett sig tvungen att överlämna tidskriften till P. M. Elmblad, sedan han blivit kyrkoherde. Elmblad redigerade den dock med alltför hastig hand.[42]

I sin översikt av tidskrifterna har A. F. Beckman redovisat sin syn på väckelsen i dess skiftande framträdanden. Enligt hans framställning har väckelserörelserna alla en plats och hemort i den evangelisk lutherska kyrkan, som är den svenska kyrkan. De ryms innanför bekännelsens råmärken, vilka är bekännelseskrifterna. De representerar olika stadier av mognad i den evangelisk lutherska kristendomen. Det är viktigt att väckelsen själv ser sig som en del i denna helhet. Och förutsatt att inte delarna kommer i strid med varandra och Kristus blir söndrad är mångfalden på den gemensamma grunden närmast en tillgång för den evangelisk lutherska kyrkan.

IV. Uppsalateologerna och den kristna staten

INLEDNING

Den historiska situationen

När uppsalateologerna omkring 1840 engagerade sig i straussdebatten var detta ett första tecken på att de höll på att överge den romantiskt idealistiska samhällsynen. Det organiska sambandet mellan stat och kyrka var för dem icke längre problemfritt. Knös, Anjou och Beckman hade funnit en gemensam plattform i en konfessionell kristocentrisk kyrkosyn. Denna avgränsade dem från Strauss' liberalt idealistiska kristendomstolkning, där Kristus-idén, mänsklighetsidén, var den dynamiska faktorn i det kristna samhällets utveckling.

Bland uppsalateologerna var Knös då den ende, som hade en position i fakultet, domkapitel och offentliga uppdrag. Under 1840-talet hade han särskilt profilerat sig genom att dra kyrkorättsliga slutsatser av sin bekännelsesyn. Han var positiv till konstitutionsutskottets och 1840–41 års riksdags beslut, att ståndsrepresentationen skulle ersättas med ett tidsenligt konstitutionellt samhällsskick. Han var medveten om att detta innebar stora förändringar för kyrkan.

På 1840–41 och 1844–45 års riksdagar hade de ofrälse ståndеn gått till angrepp mot de privilegierade ståndens särställning och därmed själva grunden till ståndssamhället. I ståndеn hade motioner väckts om att biskopsämbeten skulle dras in som en för staten onödig lyx, som betungade församlingarna. Borgarståndet hade hänskjutit frågan till konstitutionsutskottet, eftersom adels- och prästeståndet fann den grundlagsstridig. Den stred mot prästerskapets privilegier och därmed mot grunderna för riksdagsrepresentationen. Konstitutionsutskottets majoritet bedömde frågan som ekonomisk. Riksdagen hade att i vanlig ordning fatta beslut. Biskoparna betraktades som statsämbetsmän för religionsvården i samhället.[1] Till grund för denna bedömning låg den kollegialt naturrättsliga synen på stat och kyrka. Båda hade bildats genom kontrakt mellan individer. Kyrkan var till sin natur en gemenskap, en förening av individer med samma tro. Vad kyrkans organisation beträffar var den något som kyrkans medlemmar själva fattat beslut om. Statskyrkan hade som förutsättning, att staten och kyrkan förenade i stort sett samma medlemmar. Dessa hade överenskommit om kyrkans yttre organisation. Denna statskyrkoideologi var utgångspunkten för de ofrälse ståndеn, då de yrkat och konstitutionsutskottet

fastslagit, att biskoparna var statsämbetsmän. Staten kunde, där den så fann lämpligt, dra in biskopsämbetena.[2]

Knös fann, att dessa teorier stred mot kyrkans historiska utveckling. Han såg kyrkans grund i Kristus och i den lärjungakrets, som kommit till tro på honom. Staten var hednisk. Kyrkans mission var att kristna folken. Under denna historiska process hade kyrkans författning utvecklats. Prästeståndets privilegier var inte ståndsprivilegier utan hela kyrkans rätt. Kyrkan hade sin grund i Kristus-gemenskapen, i församlingen, i bekännelsen samt i kyrkans egen historiska utveckling. Fram till 1846 hade han arbetat på att den svenska kyrkan skulle utvecklas i presbyterialt synodal riktning. Under arbetet i representationskommittén 1847 hade han dock kommit fram till att kyrkan på ett historiskt sätt genom reformer skulle utveckla sin författning ur den bestående. 1848 års revolution förändrade statskyrkoproblematiken. I uppsalateologernas programtidskrift motiverade Knös utförligt sin kyrkohistoriska syn på den svenska kyrkoförfattningens organiska samband med kyrkans historia i det svenska samhällets liv.[3]

De liberala idéerna hade då internationellt sett genom revolutionen omsatts i konkret politiskt handlande. Betydelsefullt för Sverige var dess nära relationer till den tyska protestantismen. Frankfurtparlamentet hade beslutat om den religiöst neutrala staten. Över hela Europa och även i Stockholm hade marsrevolutionen utlöst sociala oroligheter. Den svenska liberala pressen blev därigenom medveten om att tiden hastade att förverkliga den franska revolutionens idéer, om det borgerliga samhället skulle kunna undvika framtida revolutioner. Liberala reformsällskap bildades runt om i landet.[4]

Religionsfrihetsfrågan ställde liberalerna i ett dilemma. Å ena sidan fordrade den liberala samhällssynen individens religionsfrihet. Konsekvensen härav var, att den religiösa tvångslagstiftningen försvann. Å andra sidan var liberalerna oroade inför de sociala konsekvenserna av en separatistisk samfundsbildning, ledd av religiösa fanatiker. Liberalerna var positivt inställda till den kulturöppna statskyrkan. De såg statskyrkan som ett för samhället nödvändigt etiskt kulturelement. De motarbetade att Svenska kyrkan konfessionaliserades, eller att sekterna gjorde den kristna tron intolerant.[5]

Redan under den engelske legationspredikanten George Scotts sista år i Stockholm (1829–1841) hade det liberala Aftonbladet skarpt angripit den metodistiska väckelsen som ett reaktionärt kultur- och samhällsfenomen. Tidningen betecknade den som ett hot mot religionsfriheten och som ett hinder för en tolerant och liberal samhällsutveckling. Liberalerna hade anklagat det svenska prästerskapet för att det försummat sina religiösa och folkuppfostrande uppgifter mot samhället och indirekt förorsakat de separatistiska oroligheterna. Ett upplyst samhälle med upplyst religion och prästerskap var för liberalerna korrelata storheter. En garanti härför var att

JK övervakade att religionslagarna tillämpades med hänsyn till samhällets och religionsfrihetens bästa. Denna liberala statskyrkosyn harmonierade med deras konstitutionella strävanden att ersätta den personliga kungamakten och ståndsriksdagen med ett konstitutionellt samhällsskick.[6]

Förhållandena i USA blev det empiriska kriteriet på huruvida religionsfriheten var till gagn eller skada för samhällsutvecklingen. Den främste talesmannen för religionsfriheten på reformsällskapsmötet i Örebro 1849, kyrkoherden i Winslöf C. A. Bergman, hade 1847–48 översatt R. Baird's arbete Religion in the United States of America. Baird hade själv genom upprepade besök i Sverige haft kontakt med väckelsekretsarna och bidragit till att popularisera kravet på skilsmässa mellan kyrka och stat.[7]

Då kyrkoherde Bergman förordar religionsfriheten tar han sin utgångspunkt i dennas betydelse för kyrkan. Föreningen av kyrka och stat är onaturlig för kyrkan. Denna insnärjer kyrkan i den världsliga maktens åsikter. Detta kan, anser Bergman, konstateras överallt, där en statskyrka finns. Skiljs däremot stat och kyrka åt, är detta till gagn för båda parter. Kyrkan får då frihet att utveckla kristendomens egenart.[8]

I Uppsala reformsällskap förfäktade rådman L. V. Henschen denna uppfattning. Religionsfrihetsfrågan fördes därmed in på ett för stiftsledningen i Uppsala närgånget sätt. Henschen hade varit erikjansarnas försvarare. Nu förmedlade han till den pietistiska kyrkokritiska väckelsen en utopisk syn på USA som den ideala samhällsformen därför att den gav möjlighet till fria kyrkobildningar. Så umgås henschenlärjungen, prästen Anders Wiberg i juni 1849 med tanken på att emigrera till USA. En annan henschenlärjunge, brukspredikanten L. P. Esbjörn i Hille utanför Gävle, blev en ivrig emigrantvärvare. Ärkebiskopen motarbetade hans värvningskampanj, men understödde livligt, att den kyrkokritiske prästen Esbjörn själv skulle lämna landet. »Vår kyrka hyser oroliga andar... Sträva de mot det lagbundna ha de ingen ursäkt, ty allt i församlingen bör tillgå skickligt och efter ordningen.»[9]

Stiftledningens mål var att ge väckelsen livsrum inom kyrkan och hejda den separatistiska väckelsen genom att förhindra att konventikelplakatet tillämpades. Henschens konventiklar kunde nu öppet framträda med benäget överseende från domkyrkovicepastorn, Knös' docent C. H. Rundgren.[10]

För en del av den liberala pressen var detta att svika den liberala samhällsutvecklingen. Den angrep nu både ärkebiskopen och domkyrkovicepastorn för att de mot gällande lag beskyddade konventiklarna. Dessa försvarades däremot av kyrkan. Sedan Henschens konventiklar blivit utsatta för pöbelupplopp och rättsliga åtgärder förklarade Rundgren i särskilt utlåtande till JK, att konventiklarna var av oskadlig natur. Några från kyrkan avvikande lärosatser hade ej förekommit. Den världsliga maktens straffåtgärder däremot hade inte någon verkan på religiösa rörelser. Rund-

gren delade uppsalateologernas syn, att väckelsen var inomkyrklig och laglig, när den höll sig på bekännelsens grund. Kungl. Maj:t anslöt sig till denna syn. I skrivelse till JK meddelade Kungl. Maj:t, att åtal inte borde ske, då konventiklarna hållits »för befrämjande av religiös uppbyggelse enligt den rena evangeliska läran».[11]

De inträffade händelserna gav Henschen anledning att ta upp religionsfrihetsfrågan och den statskyrkliga lagstiftningen ur principiell synpunkt. År 1850 började han åter att ge ut sin tidskrift Kyrka och Stat med ett nummer: »Ett och annat om religionsfriheten». Där ställde han frågan, »Hurudan är religionsfriheten i Sverige enligt lag? a) i avseende på konventiklar». Han förebragte här en utförlig dokumentation för att klargöra, att grundlagsriksdagen 1809 var positiv till religionsfriheten. Prästeståndets majoritet hade visserligen gjort erinringar mot att endast samhällets lugn skulle begränsa religionsfriheten och begärt rättsligt skydd även för den evangeliska läran. Detta hade avvisats av de tre världsliga stånden. Syftet med Henschens skrift var att JK, som hade att besluta om åtal för brott mot konventikelplakatet, och den dömande myndigheten skulle beakta RF §16 och fria de åtalade. Därmed gick Henschen emot Kungl. Maj:ts beslut, att åtalsbefrielse skett under hänvisning till att konventiklarna var renläriga.[12]

Bergman och Henschen tog 1848 års händelser till utgångspunkt för att yrka på skilsmässa mellan kyrka och stat. Beckman däremot hade i sin analys av de religiösa tidskrifterna avväpnat konventikelplakatet genom att visa, att väckelsen befann sig inom den evangeliska bekännelsen. Denna själavårdande inställning till läseriet svarade mot tendenser inom läseriet självt.

Den av Rosenius påverkade väckelsen hade som organ Pietisten. Efter uppploppen mot Scott 1840–41 hade Pietisten intagit den ståndpunkten, att Jesu sanna lärjungar var den av världen förföljda kretsen. Den osynliga kyrkan var universell. Den fanns i alla kyrkosamfund, där Ordet och sakramenten brukas, men den synliggjordes genom sina bekännare. I samband med händelserna under revolutionsåret 1848 sker en påtaglig förskjutning i Rosenius' kyrkosyn. Han bedömer nu Svenska kyrkan på ett positivt sätt som den i svenska folket verksamma förmedlaren av evangeliet.[13]

Under år 1848 blev en del av norrlandsväckelsen separatistisk med egna samlingar med liturgi och sakramentsförvaltning. Härför åberopade de religionsfriheten. Rosenius har skarpt reagerat mot detta. Svenska kyrkan, framhåller han, är den enda i vårt land. Om den troende brukar sakramentet i denna kyrka, innebär inte detta, att han därmed delar dess eventuellt oklara lära, utan endast att han därmed åstundar sakramentet. Rosenius tar nu bestämt avstånd från vad han antytt 1842, att lärjungakretsen synliggör den osynliga kyrkan. Detta finner han nu vara kätteri, donatism. Kyrkans

kännetecken är en skrift- och bekännelseenlig lära. Till denna har prästerna med ed förbundit sig att predika. Rosenius har närmat sig uppsalateologernas syn på att bekännelsen är konstitutiv för kyrkan och delar deras avståndstagande från den rationalistiska teologin. Beckman har också i sin artikel om den religiösa tidskriftslitteraturen i Tidskrift för Svenska Kyrkan 1849 observerat denna förskjutning i Pietisten efter 1848.[14]

Tidskrift för Svenska Kyrkan hade uppmärksammats på högsta ort just med hänsyn till det nya läge, som religionsfrihetsfrågan fått genom 1848 års revolution. Beckman hade nära relationer till kretsarna kring kronprinsen genom att F. F. Carlson, kronprinsens tidigare lärare, och C. P. Freidenfelt, kronprinsens bibliotekarie, var Beckmans nära vänner. Freidenfelt vände sig nu till Beckman med hälsningar från kronprinsen och översände ett par nummer av Söndagsbladet och Folkets röst, »som nu förgiftar den lägre befolkningen». Kronprinsen ville särskilt fästa Beckmans uppmärksamhet på två artiklar, »Den individuella friheten» och »Bäckens saga», och bad honom att i populär stil och ur kristlig synpunkt påtala det orätta i att utsprida okristliga och upproriska läror.[15] När Beckman år 1850 tar upp problemet om kyrka och stat i artikeln »Om Statskyrka och Kyrkostat», är den ett direkt inlägg i den här ovan antydda genom 1848 års revolution aktuella kyrkodebatten.

1. A. F. BECKMANS STATSKYRKA OCH KYRKOSTAT

Beckman hade i själva rubriken till sin avhandling »Om statskyrka och kyrkostat», målmedvetet fixerat sin problemställning. Utan polemik bemöter han statskyrkokritiken framför allt från L. V. Henschens Kyrka och Stat och dennes och C. A. Bergmans agerande på de liberala reformmötena.

Beckman ser positivt på deras intention. I det andliga uppvaknande, som nu sker, vill de främja en kyrklig förnyelse. Men i ovist nit ivrar de för åtgärder, som motverkar deras eget syfte. Misstaget består i att de anser, att förbindelsen mellan kyrka och stat måste brytas, för att kyrkan skall kunna förnyas.[16]

Först behandlar Beckman kyrka-statproblematiken principiellt. Sedan tillämpar han sina slutsatser på det aktuella läget. Beckman tar upp statsbegreppet under kritik mot den naturrättsliga liberala statssynen. Staten var enligt denna liktydig med institutionen. Den begränsades till en rättsanstalt med den allmänna välfärden som syfte. Beckman är kritisk mot detta mekaniserade statsbegrepp, som helt förbisåg statens karaktär av levande organism. Staten är enligt Beckman en organisk enhet av personliga viljor. Liksom kyrkan är staten en gudomlig institution. Som en »moralisk personlighet» har den en bestämd etisk syftning.

Beckmans statssyn hör samman med romantikens organiska tänkande. Synen på staten som en persona moralis röjer hans hegelska skolning från omfattande filosofistudier. Främst har dock E. G. Geijer påverkat honom. Synen på staten som en organism och en etisk storhet, som får liv och konkretion i sin egenskap av sammanflöde av personliga viljor, bär omisskänneliga drag av Geijers statsuppfattning och personlighetsfilosofi.[17]

Beckman framhåller personlighetens betydelse. Han tillmäter de enskilda medborgarnas viljor den största vikt. De ger innehåll och inriktning åt staten och institutionerna. Avgörande är alltså den övertygelse, som leder dessa viljor. Till detta problem fixerar Beckman frågan om statens förhållande till kyrkan respektive kyrkans förhållande till staten.

Kyrkan är liksom staten en organism av gudomligt ursprung. Beckman definierar den som det samfund, genom vilket Guds kärleksrike på jorden förverkligades. Beckman förfäktade denna kyrkosyn redan i straussdebatten. Nu återkommer den i ett nytt läge. Kyrkan är primärt en osynlig andlig storhet, de heligas samfund. Men i världen måste den framträda som ett synligt yttre samfund. På liknande sätt är det med kyrkomedlemmarnas existens i kyrkan. Kyrkans ändamål är att föra människor till en bestämd inre övertygelse om Gud. Men tron måste få genomslag i det yttre handlandet. Både för den enskilde och för kyrkan som sådan måste det således ur etisk synpunkt finnas samstämmighet mellan inre tro och yttre handlande.[18]

Satsen att den kristna tron är personlig och präglar all yttre aktivitet, får med Beckmans organiska syn väsentliga konsekvenser för staten. Eftersom stat och kyrka är organismer, som bestäms av samma personliga viljor, måste all kristen övertygelse ingripa såväl i kyrkans som i statens livsyttringar.

Med en sådan systematisk argumentering avför Beckman alltså idén om den religiöst neutrala staten som verklighetsfrämmande. Tanken på en principiell och praktisk religionsfrihet i en religiöst neutral stat, som lanserats av liberalism och populariserats av den radikala pressen, var en utopi. Staten måste alltid ha en inställning till kyrkan, vänskaplig eller fientlig allt eftersom målsättningen sammanföll eller divergerade.

Statsmakten kan därför inte heller stå likgiltig inför vad slag av religion och kyrka som är rådande. Är staten principiellt religionsfientlig, måste detta rimligen beröra varje religions- och kyrkoform. Främst måste aggressiviteten rikta sig mot den religion och kyrka, som har det sannaste och mest utvecklade troslivet. Är staten åter positiv, måste den naturligen gynna den form av religion och kyrka, som har det sannaste troslivet och därmed är mest gynnsam för statens höga etiska syfte.[19]

Dessa slutsatser tillämpar Beckman på den historiska utvecklingen enligt det hegelska schemat tes, antites och syntes. Förhållandet mellan stat och religion var i början av vår tideräkning sådant att den hedniska romerska

staten förföljde kristendomen. Från dess egen synpunkt var det ett självförsvar. Kristendomen genomträngde dock inifrån det hedniska samhället. Resultatet blev det senares upplösning. Ur denna konflikt framgick syntesen den kristna staten. Enligt sin livsprincip måste den nu gynna kristendomen.

Detta har ständigt upprepats i Västerlandet. Ingen stat har kunnat förhålla sig neutral till kristendomen. Kyrkligt och politiskt skeende har stått i ständig växelverkan. Reformationen är enligt Beckman ett gott exempel på detta. Om möjligt än klarare vittnar 1800-talets Europa om detta.[20]

Beckman tar upp de religiösa förhållandena i Förenta Staterna. USA var ett lysande föredöme för religionsfrihetsvännerna med sin i konstitutionen inskrivna frihet och neutralitet i religionsfrågor. C. A. Bergmans översättning av Bairds arbete avsåg att göra detta känt. Med stöd av samme Baird påvisar Beckman, att inte heller frihetslandet Amerika i praktiken kunnat hålla en konsekvent religionsfrihetslinje. Den allmänna opinionen har skapat en visserligen oskriven men inte mindre dikterande konstitution, som lett till att staterna engagerat sig i kristna frågor. Den latitudinarism, som alltjämt kännetecknar Förenta Staterna i religiösa frågor, betraktade Beckman som en övergångsform. Inte heller USA kan enligt hans åsikt undgå att på längre sikt gynna den religionsform, som de flesta anser vara sann kristendom.[21]

Ingen stat som är mån om sin framtid kan, såsom Beckman ser det, lämna religionsfrågan åt de enskilda medborgarna och enbart inrikta sig på den allmänna välfärden. De naturrättsligt liberala idéerna är förrädiska ledstjärnor härvidlag. Sin grundsyn, som Beckman sett bekräftad av revolutionsåret 1848 med dess efterverkningar, framför han nu. För all samhällsutveckling är ett kontinuerligt rättstillstånd nödvändigt. Ett sådant kan inte skyddas blott genom ett straffsystem utan främst genom »sedligt religiösa band på individernas samveten». En rättsstat kan följaktligen inte vara neutral inför medborgarnas etiskt religiösa fostran.[22]

Beckman överför sin problemställning till den svenska staten. Den förutsätts genom sin uppbyggnad och anda medverka till medborgarnas både kroppsliga och andliga väl. En sådan stat kan inte begränsa sig till att ge medborgerlig fostran men utsätta dem för risken av allsköns villfarelse i religionsfrågorna. Enligt Beckman beror det på tankeoreda, när religionsfrihetens förespråkare förnekar statens rätt att ge företräde åt en viss kyrka. För medborgarnas egen skull måste de av staten erbjudas »den fullkomligaste religiösa och moraliska bildning». Är staten en kristen stat måste den lämna alla möjligheter år den kristna kyrkan och församlingen till detta. Finns det skilda kyrkosamfund skall dessa möjligheter lämnas till det samfund som i bekännelse och ordningar klarast återspeglar kyrkan i denna mening. Samtidigt har den svenska staten att vägra motsvarande inflytande åt andra samfund, ju mer de avviker från sanning och moral.[23]

Staten kan alltså enligt Beckman för sin egen skull endast acceptera en begränsad religionsfrihet. Statskyrka är det samfund, som får sig anförtrott och åtar sig medborgarnas religiösa och etiska fostran. Om staten stöder kyrkan materiellt eller inte är av underordnad betydelse, även om det är naturligt, att sådant stöd ges.

Artikeln avslutas med en redogörelse för den svenska statens ställning till den lutherska kyrkan i Sverige. Staten själv präglas av en bestämd kristen övertygelse. Det vore under sådana förhållanden självförstörande att i »fadd liberalitet» ställa dörrarna öppna för andra övertygelser. Det svenska statssamhället som organisk enhet av institutioner, regering och folk hyllar den evangelisk lutherska läran. Staten är därför förpliktad att stödja den evangelisk lutherska kyrkan i Sverige, om staten inte skall svika sig själv. Inte minst har staten skyldighet att i alla sina undervisningsanstalter ge en evangelisk bekännelsetrogen undervisning i kyrkans anda. Beckmans ord om sambandet mellan kyrka och skola har direkt anknytning till debatten om den högre skolans emancipation från kyrkan.[24]

Att skilja stat och kyrka i Sverige kan alltså inte vara önskvärt för staten. Men frågan är, om sambandet ur kyrkans synpunkt är ett svek mot vad som är kyrkans egentliga uppgift. Beckmans svar formar sig till en uppgörelse med dem i hans samtid, som i kyrkans förening med staten såg ett fortgående förfall. Beckman bejakar sina motståndares tes, att kyrkan är ett andligt rike. Men han slår samtidigt med bibelargumentering fast, att detta rike av Kristus är avsett att vara ett rike i denna världen. Kyrkan måste existera och verka som yttre samfund och ta jordiska medel i sin tjänst. Kyrkan i denna mening består av samma medlemmar som statens. Den måste då motsätta sig att staten ensam skulle ha rätt att förfoga över människor och egendom för sina ändamål. Kyrkan måste kräva respekt från statens sida för de krav den från sin natur ställer på människorna, söka tillvinna sig statens förtroende för att skydda vad kyrkan tillhör. Kyrkan måste få rätt att verka efter sin kallelse på områden, där kyrka och stat mötas.[25]

Men en kyrka, som enligt sin kallelse skall förverkliga Guds kärleksrike på jorden, kan inte stanna med sina anspråk där. Målet måste vara varje individs frälsning och medlemskap i detta rike. Och eftersom kyrkomedlemmarna i organisk enhet också utgör staten och tillsammans ger liv åt statsinstitutionerna, så måste kyrkans mål bli att genomtränga både det enskilda och det offentliga livet med Guds ande. Kyrkans uppgift blir t. o. m. att omvandla själva statsinstitutionerna till redskap för Guds rikes förverkligande. Kyrkan kan inte stanna vid att vara statens organ, dvs. statskyrka utan att kräva och arbeta för att staten blir kyrkans organ. Beteckningen kyrkostat är adekvat för detta. Men Beckman tvekar inför denna term på grund av dess historiska belastning.[26]

Henschen och Bergman fann sitt kyrkoideal i urkyrkan. Ett av deras

främsta argument var, att inget samband där existerade mellan kyrkan och staten. Beckman hävdade mot detta en utvecklingssyn på kyrkan, som leder honom till en motsatt ståndpunkt.

Beckman vänder bibelargumenten mot sina motståndare. Jesus betraktade samhället i dess helhet som föremål för gudomligt handlande. Han talade till städerna som till moraliska personligheter, där det hela ansvarade för individerna och individerna för det hela. Apostlarna i urkyrkan vinnlade sig om att inför överheten skapa förståelse för kristendomens strävanden och vinna den för kristendomen. Paulus erkände all överhet som gudomlig ordning och påkallade den till sitt skydd. Han underlät aldrig att söka vinna överheten och påverka de personer, som styrde samhället och därmed samhällsinstitutionerna. Han sökte att genom enskilda människors omvändelse »kristianisera det borgerliga samfundet».[27]

Beckman fann i den apostoliska kyrkan en bestämd utvecklingsprincip för kyrkans förhållande till samhället, om också endast i början av sin tillämpning. Med all vördnad för urkyrkan kunde han därför inte acceptera den presbyterialt synodala uppfattningen som hävdade, att endast de livsmoment som fanns fullt utbildade i urkristendomen, skulle bestämma kyrkans form för all framtid. Beckman har samma argument som Knös. Liknelsen om senapskornet visade, att kyrkan har en utveckling. Därför var det i samstämmighet med urkyrkan som kyrkan sedermera tog emot skydd och stöd av kejsar Konstantin och sedan genom århundraden av den kristna staten. I enlighet med urkyrkans intentioner var likaledes målsättningen att omskapa samhället i kristen anda. Beckman vänder alltså den i väckelsekretsar ofta förekommande uppfattningen om medeltidskyrkans förfall till ett fortskridande.[28]

Reformationen var en brytning med det system, som under medeltiden gjort hierarkin till kyrka och samtidigt en frigörelse för såväl kyrkan som den värdsliga makten. Reformationen upphävde den skarpa åtskillnaden mellan världsligt och andligt liksom furstarnas subordination under kyrkan. Den kristne fursten fick ställningen som praecipuum membrum ecclesiae. Detta föranledde honom att alltmer bestämt framträda som kyrkans målsman till kyrkans tjänst. Beckman finner således konungens ställning som kyrkans högste målsman given. Han exemplifierar detta med citat från Skriften och från Luther. Det får dock inte stanna vid att staten blir enbart en yttre skyddsmakt för kyrkan. Målet är att staten genomträngs av kyrkans anda och blir en integrerande del i dess organism. Detta idealiska förhållande uttryckte enligt Beckman den gammallutherska ståndsläran, då också det politiska samhället upptogs i läran om kyrkan.[29]

Beckmans framställning av reformationskyrkan är ett exempel på hur han tolkar bekännelsen. Han överför den gammallutherska samhällsbetraktelsen i organiskt romantiska kategorier. Detta hade Rudelbach opponerat emot och funnit, att den inte hade stöd i bekännelseskrifterna.

Stat och kyrka är två organismer, som integrerar varandra utan att förlora sin egenart och bildar den kristna staten. Denna identifierar Beckman med gammallutherdomens corpus christianum. Han understryker därmed den kristne konungens ställning och betydelse som kyrkans målsman. Beckman har givit en ideologisk motivering för konungens direkta kyrkomakt under förbigående av folkrepresentationen.

Beckman bygger på den melanchtonska synen på fursten som praecipuum membrum ecclesiae. Han sätter därmed en effektiv spärr mot anstaltskyrkosynen. En hierarkisk ämbetssyn och ämbetsställning hör inte hemma inom protestantismen. Kristus har instiftat ämbetet och åt det lämnat nådemedlens förvaltning jämte församlingens ledning och vård genom dessa medel. Därför hör det också till god ordning, att prästerna för kyrkans och församlingens talan. Beckman har närmast en patriarkalisk syn på prästens självskrivna ställning som församlingens ledare och talesman. Men endast så länge prästerna är herdar och lärare enligt Guds ord, skall de hörsammas. Sviker de denna kallelse är församlingen inte skyldig dem lydnad. Innebörden är att ämbetet därmed är överlämnat åt församlingen och sedan blott villkorligt överlämnat åt ämbetsbärarna. Församlingen har på lutherskt sätt uppsiktsrätten över den rätta läran.[30]

Liknande gäller prästerskapets ställning som riksstånd. Beckman anser, att prästerskapet har sin plats i folkrepresentationen endast i egenskap av avlyssnare och framställare av Guds vilja med samhället. Prästeståndet har således en profetisk och inte en ämbetsmannakaraktär. Endast om det är troget denna kallelse kan det anses vara kyrkans röst till samhället beträffande dess liv och institutioner.[31]

Beckman reserverar sig mot att hans framställning skulle innebära, att han drar in ett världsligt element i kyrkan och sammanblandar kyrka och stat. Den stat han avser är den kristna staten. Vidare är kyrkans medelpunkt Kristus, statens däremot är de samhälleliga institutionerna. Även om de i yttre mening täcker varandra, är det principiellt omöjligt att identifiera dem. Kyrka och stat strävade enligt bådas gudomliga bestämmelse efter enhet i en ömsesidig kärlekens tjänstvillighet. Detta är intet uppgivande av någonderas egenart.[32]

Beckman varnar för två ytterligheter i samtiden. Den ena var den falska spiritualism, som isolerade evangeliet från samhället. Konkret kom den till uttryck i kravet på kyrkans skiljande från staten. Den andra var den institutionalistiska statskyrkligheten. Denna ansåg den yttre enheten vara så väsentlig, att man för dess skull var beredd att offra både kyrkans och statens egenart. Man förbisåg, att kyrkan endast genom att vinna människorna kunde vinna samhällets institutioner. Man såg dessa blott som maktmedel.

Beckmans slutsats beträffande den religiösa tvångslagstiftningen och väckelsen blir, att kyrkan endast har att kämpa med andans vapen och på

den personliga övertygelsens väg. Något motiv till att i det rådande läget skilja stat och kyrka finner Beckman inte vare sig i deras väsen eller i deras aktuella förhållande till varandra. Krafterna borde i stället för på separation inriktas på fördjupande av den enhet, som fanns i alla delar av det svenska samhället.[33]

Beckman konstaterar dock, att en obestridlig tendens fanns att sammanföra kyrkliga och borgerliga funktioner. Den borde motverkas, fr. a. genom att kyrkan fick en mer ändamålsenlig representation än prästeståndet i riksdagen. Även om staten i vissa avseenden kunde ingripa djupare än som var nyttigt för kyrkans frihet, borde det dock tålas tills vidare. Så länge kyrkans livsfunktioner, Ordets rena predikan och sakramentens rätta förvaltning inte störtes, gav statskyrkoformen de bästa möjligheterna för förkunnelse och själavård. De borgerliga uppgifter, som staten pålade prästen, var inte bara ett hinder. De gav också prästen rikare möjligheter att lära känna sin församling och tjäna sitt land utan att behöva försumma sin egentliga uppgift.[34]

Beckman förenade sin konservativa hegelska filosofi med sin religiösa väckelseerfarenhet. I statskyrkoformen såg han det gynnsammaste mediet för Kristi sanna kyrkas, den osynliga kyrkans seger. Hans reformkrav gällde därför inte så mycket en ombildning av förvaltning och institutioner som en förändring av det enskilda och allmänna tänkesättet. Kyrkans medlemmar och fr. a. prästerna måste vakna till andligt liv och ansvar.

Beckmans artikel var ett svar på kronprinsens begäran via Freidenfelt, att Beckman skulle ta till orda i religionsfrihetsfrågan. Han anhöll därför genom F. F. Carlson, att Freidenfelt skulle recensera hans arbete. Detta skedde också i Post- och Inrikes Tidningar. Recensionen uppehöll sig inte vid Beckmans organiska och konfessionella statskyrkosyn. Den gav i stället en förandligad tolkning av densamma. Recensionen framhöll i fråga om statskyrka och religionsfrihet, att statskyrkan skulle i likhet med varje uppfostringsanstalt göra sig själv överflödig. Detta var möjligt, när den hos sina medlemmar utvecklade en sådan inre andlig frihet, att dessa var i stånd att företräda en allmän fullkomlig religionsfrihet. Genom en sådan andlig mognadsprocess skulle samhället nå sin högsta utvecklingsform. Dithän hade samhället ännu inte nått. Statskyrkan var därför en för hela vårt samhälle nödvändig och hälsosam uppfostringsanstalt. För att den i vår fientliga tid skulle kunna hålla sig uppe, var det dock nödvändigt, att statskyrkan rätt uppfattade sin ställning och uppgift.[35]

Freidenfelt fäste vikt vid sin recension. Han ville, att Beckman skulle göra ärkebiskopen uppmärksam på den och bad att få reda på dennes reaktion.[36]

Som framgår av Knös' och Beckmans reaktioner inför kyrkans behov av reform, föreligger det en klar skillnad mellan de bådas sätt att närma sig tidens kyrkofrågor. Deras gemensamma syfte var att bevara väckelsen inom kyrkan och att förverkliga kyrkans självstyrelse inom den kristna statens ram. Efter 1848 års revolution gick Knös med förnyad kraft in för sin kyrkoförfattningsreform, baserad på församlingen med präst och kyrkoråd som församlingsvårdande organ, genomförd på kyrkans alla nivåer, på stifts- och riksplan, med synodala domkapitel och kyrkomöte.

Beckman hade samma öppna inställning till väckelsen som Knös. Men han tillhörde en yngre generation och hade en annan teologisk läggning. Medan Knös hade sinne för kyrkans författning och organisation, var Beckman systematiskt teologiskt påverkad av Hegel. Sin pietistiskt förandligade syn på kyrkan i hennes förhållande till samhället utvecklade han under intryck av den livaktiga väckelsen kring år 1850 till en organisk syn på att kyrka och stat tillhörde två olika organismer. Deras gemensamma samhällsmål, den kristna staten, förverkligades genom att de båda organismerna var förenade i konungens person. Denne tillhörde kyrkan som praecipuum membrum ecclesiae.

Det fanns således både likheter och skillnader mellan Knös och Beckman. Båda ville förhindra statliga juridiska åtgärder mot väckelsen. De var båda övertygade motståndare till konventikelplakatet. För Knös var det en för Svenska kyrkan främmande importprodukt. För Beckman stred det mot kyrkans väsen. Skillnaden mellan dem var, att Knös var historiker och Beckman systematiker. Knös såg församlingens Kristus-gemenskap som kyrkans historiska grund och vidareutvecklade Svenska kyrkans författning synodalt för att tillgodose församlingens behov. Beckman åter anlade hegelskt påverkade systematiska synpunkter på sin fosterländska och konfessionellt pietistiska erfarenhetsteologi.

I likhet med Knös hade Anjou en historisk syn på den svenska kyrkan. Men Anjou är mera konservativ än Knös. Han delade inte Knös' syn på församlingen som kyrkans grund. Tillsammans med ärkebiskop af Wingård författade han 1849 uppsalakapitlets yttrande över KLF 1846, som med tystnad gick förbi och därmed avvisade kyrkolagsförslagets genomgripande reformer av den svenska kyrkoförfattningen. Anjous grundsyn var folkkyrklig och nationell. I sin skildring av den svenska kyrkoreformationen framhåller han sturarnas nationella frihetskamp under senmedeltiden. Den svenska kyrkoreformationen under Gustav Vasa betecknar han som ett »Guds nådeverk emot Svea folk». Hans folkkyrkliga syn är grunden till hans reaktion både mot Strauss' religiösa rationalism och mot den separatistiska väckelsen. Beträffande kungens ställning i kyrkan vänder han sig emot dem som vill nedvärdera Gustav Vasas historiska betydelse för reformationen. Men han drar inga slutsatser om kungens ställning i kyrkan.

Han är kyrkohistoriker och han är kritisk i sin inställning till kungamaktens politik. Uppsala mötes beslut 1593 betecknar Anjou som en högtidlig protest mot 1539 års grundsats om kungens rätt att bestämma över landets religion. Till skillnad från den tyska territorialkyrkligheten tydde han sig inte till konungen som kyrkans högste styresman, då liberalismen hotade ståndssamhällets grundvalar. Tvärtom var det denna kris kring 1844–45, som drev honom att inrikta sig på att för den allmänna opinionen klargöra den svenska kyrkoreformationen som »grundvalen för vårt folks andliga odling, för fäderneslandets lycka och ära». Redan 1845 hade han tillträtt den kalsenianska donationsprofessuren i teologiska prenotioner och encyklopedi. Sitt eget kyrkohistoriska arbete om »Svenska kyrkoreformationens historia», som utkom 1851, anser han tillhöra fäderneslandets allmänna litteratur.[37]

Den kalsenianska professuren hade tillkommit ett knappt århundrade tidigare, 1754, då upplysningen trängde in i de högre samhällsklasserna. Professurens uppgift var att bemöta upplysningstidens nya villfarelser genom »våra många fritänkares, såsom Atheorum, Naturalistarum, Deistarum, Antiscripturariorum, Indifferentistarum och andra dylika villfarelsers grundliga vederläggande». Då det historiska studiet blomstrade upp i Tyskland vid sekelskiftet 1800, fick professuren en kyrkohistorisk inriktning. Anjou är den förste, som förverkligade professurens nya målsättning genom sitt stora arbete i tre delar om Svenska kyrkoreformationens historia. Motivationen härför ligger i uppsalateologernas samstämmiga upplevelse av det svenska samhällets kraftiga omdaning under 1840-talet. I företalet till det fullbordade arbetet 1851 ger Anjou detta klart till känna med orden: »Då författaren kallades att intaga lärareplatsen i kyrkohistoria vid Uppsala universitet, kände han sig manad att främst fästa uppmärksamheten vid Svenska kyrkans historia och företrädesvis vid dess kyrkoreformations.» I fortsättningen i sitt förord ställer han detta i relation till den aktuella utvecklingen: »Tiden manar att taga vara på den goda arvedelen oss blivit beskärd, innan den blivit förskingrad.» »Den kyrka... vilken sedan sextonde århundradet fostrat Sveriges folk behöver rätt fatta sin egen ställning, för att vara redo att med sansad fasthet bestå i de strider, till vilka den ännu kan bliva kallad.»[38]

I en artikel »Kristligt apologetiska betraktelser» i Tidskrift för Svenska Kyrkan 1849 underströk Anjou, att samhället hade betydelse för att väcka andligt liv hos den enskilde. Kyrka och samhälle har båda en religiös grundval. Samhällets yttersta grund är tron på Gud. Människans religiösa samfundstro är kyrkan. Men den fråga han ställer sig är, hur den av samhället utifrån meddelade tron förhåller sig till den inifrån växande tron hos människan. Anjou anför, att vetenskapligt sett anses det vara den rätta utvecklingen, att förnuftet skall frigöra sig från denna utifrån givna tro. Men historien visar, att en dylik utveckling ej sker. Människan kan inte

frigöra sig från de grundsatser, som tillhör den religiösa bildningen i det samhälle, där hon befinner sig.[39]

Anjou gör sig på så sätt till förespråkare för en konservativ syn på förhållandet individ–kristet samhälle.

V. Väckelse och organisation

1. UPPSALATEOLOGERNA OCH INRE MISSIONEN

1848 års revolution hade gjort frågan om kyrkans väsen och författning till 1850-talets centrala kyrko- och samhällsfråga. Under hela 1840-talet hade två frågor varit viktiga för uppsalateologernas syn på kyrkans organisation. Dels skulle kyrkan fungera även sedan det liberala kravet på en konstitutionell reform av nationalrepresentationen hade genomförts, dels måste kyrkans nuvarande organisation handhas så, att den bekännelsetrogna väckelsens sammankomster bereddes plats inom kyrkan.

När uppsalateologerna efter 1848 års revolution i sitt opinionsbildande organ Tidskrift för Svenska Kyrkan utgick från en gemensam syn på att den evangelisk lutherska bekännelsen var grundläggande för Svenska kyrkan, avsåg de med detta inte enbart Svenska kyrkan som läroanstalt. De åsyftade också kyrkan som andlig gemenskap, sådan denna historiskt hade utformats i svenska folkets liv. Vad detta rent konkret innebar för kyrkans författningsfråga skulle visa sig i deras ställningstagande till väckelsen under 1850-talets första hälft. Vissa divergenser i deras kyrkosyn kom då också till synes. Det första kriteriet på detta är deras olika ställningstagande till Inre missionen. Denna skillnad skulle bli mer tydlig i deras olika sätt att bedöma församlingsprästen Anders Wiberg, när denne började spela en viss roll för den separatistiska väckelsen.

Inre missionen som organisation

I en artikel i KÅ 1960 har jag behandlat Inre missionens framväxt i Sverige vid mitten av 1800-talet.[1] I denna undersökning skall jag endast ta fram sådant, som belyser uppsalateologernas inställning till väckelsens framträdande i organisationsform.

Själva namnet Inre mission anger, att de kretsar, som slöt upp kring denna nya organisationsform, upplevde ett främlingsskap i den pågående samhällsomdaningen. De uppfattade samhället som avkristnat, som i behov av mission. Främlingsskapet i samhället fanns visserligen redan tidigare i de pietistiska kretsarna. Men Inre missionen hade även rötter av annat slag, nämligen i romantikens nationella folkkyrkosyn.

Inre missionen var en konfessionell kristocentrisk protest mot den liberala samhällsideologin men också en social livsrörelse. 1848 års revolution hade avslöjat den sociala nöden i de lägre samhällsklasserna och dess samband med industrialiseringen och urbaniseringen. Inre missionen förlade dynamiken i samhällets omdaning inte främst till sociala, ekonomiska

och tekniska faktorer utan i första rummet till det kristliga individuella planet. Den såg grunden till samhällsfördärvet i att de liberala industriidkarna hade en livssyn, som var grundad i upplysningstidens rationalism, en otrosrörelse, som präglade individens religiösa och sociala reaktioner. Botemedlet mot detta var väckelse.

Som organisation framträdde Inre missionen vid den tid, då den politiska liberalismen hade sitt stora genombrott. Frankfurtparlamentet 1848 formulerade det nya nationella Tyska rikets liberala författning. I denna proklamerades de mänskliga rättigheterna, religionsfrihet och skilsmässa mellan kyrka och stat. På hösten 1848 kom den tyska kyrkans nationella svar på dess första kyrkodag. Betecknande nog hölls den i reformationens födelsestad Wittenberg. Till den kallades Wichern för att lägga fram sitt program för Inre missionen. Det mottogs med acklamation. Dess mål var att slå vakt kring Guds ordningar, familj, stat, kyrka, och att i detta syfte samverka med lokalförsamlingarna, med bibel- och traktatsällskap, med kolportörer, bokspridning och tidningspress. Den hade sin udd riktad mot vad den betraktade som ett hot mot det kristna samhället, mot den religiösa likgiltigheten, mot kommunism och ateism. Organisatoriskt vann rörelsen förankring i väckelsekretsar och i konservativa kristna högre ståndsmiljöer.[2]

I Sverige blev Inre missionen snabbt känd. Redan i början av 1849 gav P. M. Elmblad, redaktör för Fridsbudbäraren, i tidskriften en utförlig redogörelse för hur Inre missionen hade bildats på kyrkodagen i Wittenberg liksom också P. Fjellstedt i Lunds Missionstidning. På det svenska området fanns också anknytning till Inre missionen i de skyddsföreningar, som upprättats på associativ bas. Det främsta exemplet är Skyddsföreningen i Stockholm.

Inre missionen hade en klar patriarkalisk inriktning. Husfäder och församlingspräster tillmättes en ledande plats. Till uppgiften hörde också att leda enskilda uppbyggelsestunder. Till prästernas hjälp borde anställas lekmän för traktat- och bibelspridning och som missionärer.

I stadgarna och inbjudan till Föreningen för den Inre missionen, som utkom i april 1850, finner man ansvaret för hela folket i den kristliga filantropins form starkt företrädd. I fråga om förhållandet till kyrkan är stadgarna ambivalenta. Dels framträder vad som närmast kan benämnas som den associativa linjen med anknytning till konventikeln. Dels betonas samhällsansvaret genom bestämmelsen, att organisationen skulle verka i anslutning till kommunala och kyrkliga inrättningar. Denna dubbelhet bottnar i Inre missionens kyrkosyn med både vilja till självständighet och frihet och till samhörighet med kyrkan.

Sammanslutningen rekryterades ur de högre stånden. Detta framgår av namnen på inbjudarna, friherre J. Lagerbielke, greve N. Snoilsky, general P. Lefvén, etc. Bland inbjudarna fanns också ett antal Stockholmskyrko-

herdar. Även ärkebiskop af Wingård ställde sig positiv till bildandet av Inre missionen.

I den politiska situation, som förelåg i Sverige, uppfattade de liberala kretsarna, som arbetade för konstitutionella reformer, Inre missionen som ett försvar för ståndssamhället och för en pietistisk och patriarkalisk livssyn. Den liberala oppositionen var omedelbart observant på att Inre missionen var en potentiell motståndare till en liberal konstitutionell samhällsreform. Stadgarna för Föreningen för den Inre missionen publicerades i Aftonbladet och blev där föremål för en radikal kritik av Carl Jonas Love Almqvist. Sammanslutningen, framhölls det, hade intentioner av kristet social karaktär och gav samhällets ledande krafter en framskjuten plats. Detta skedde i ett samgående med ledande väckelsegrupper. Aftonbladet anade här ett förbund mellan konservativt läseri och politisk reaktion på högsta ort. Ifall Inre missionens framträdande var en inkompetensförklaring av kyrkan, borde kyrkan själv främst reformeras, framhöll Almqvist. Om den nya organisationen hade ett sådant reformerande syfte, fanns dock inget som tydde på detta i stadgarnas formulering, »i överensstämmelse med kyrkliga och borgerliga inrättningar».

Men även från väckelsens sida fanns ett missnöje med Inre missionen. I majnumret 1850 av Pietisten meddelades i mycket avvaktande ordalag, att ett sällskap för inre mission bildats i Stockholm. Carl Olof Rosenius' kommentar var, att organisationen vittnade om det alltmer insedda behovet av liv i »vår renläriga men till största delen så döda kyrka». Pietistens inställning var, att Inre missionen ville engagera världsmänniskor och t. o. m. sätta sådana i spetsen för sällskapet.

Den oklarhet, som Almqvist anmärkte på beträffande samspelet mellan den nu organiserade föreningen å ena sidan och kyrkans organiserade former å den andra var reell. Den antydde en motsättning till den syn på kyrkans väsen och författning, som Knös så klart gett uttryck åt i sin genomarbetade syn på Svenska kyrkans historia. Men den framträder också i Beckmans kyrkliga reformprogram.[3]

a. A. E. Knös, Inre missionen och församlingen

Bland uppsalateologerna hade Knös den mest konsekventa synen på vad den svenska kyrkans författning innebar teologiskt och kyrkoorganisatoriskt. Hans åsikter och förslag i kyrkoförfattningsfrågor var direkt inriktade på att anpassa kyrkan till övergången från ett konservativt ståndssamhälle till en liberal konstitutionell stat. Knös' grundsyn var, att kyrkan vilade på Kristus och apostlakretsen omkring honom. Religiöst sett fanns i Knös' syn på lärjungakretsen samma religiösa jämlikhetsideal som det liberalerna förfäktade politiskt. Lärjungakretsen utgjorde en societas aequalis. Kyrkans grund var tron på Kristus, hans försoning och lärjungakretsen om-

kring honom. Från denna apostoliska grund hade genom en lång historisk process kyrkan utvecklats och differentierats.[4]

Den svenska kyrkan hade genom reformationen bevarat den urkristna grunden. Kyrkans historiskt formade organisation hade blivit en kyrka, som omfattade hela svenska folket. I den aktuella samhällsomdaningen förutsåg han, att kyrkan måste klarare avgränsa sig från staten för att kunna bevara sin kristna egenart. Frågan om att organisera en inre mission var för honom inte aktuell. Ett sådant behov borde lösas genom en tidsenlig reform av kyrkoförfattningen. Den inre missionens organisationsförsök 1849 betraktade Knös som ett för den svenska kyrkan främmande element som importerats utifrån.[5]

b. A. F. Beckman, Inre missionen och allmänna prästadömet

Beckman hade redan då han skrev sin artikel »Om statskyrka och kyrkostat» förbindelse med de kretsar kring hovet, som var engagerade i att organisera missionen i syfte att motverka revolutionära tendenser i de lägre befolkningslagren.[6]

I sin tidskriftsrecension 1849 hade Beckman klargjort, att kyrkan har sin primära enhet i sin bekännelse. I denna enhet rymdes olika grader av utveckling och mognad inom den evangelisk lutherska kristenheten. Kyrkans uppgift var att befordra denna mognad genom att skapa förståelse för de olika rörelserna inom densamma. Kyrkan som sådan var en organisk helhet. Huruvida denna organiska syn även inneslöt möjligheten till organisationer i kyrkan hade han inte berört. Inför det spörsmålet ställdes Beckman, när han mottog en hänvändelse från Carl Freidenfelt, sekreterare i Föreningen för den inre missionen, om att ansluta sig till denna.[7]

Konungen såsom kyrkans främste medlem garanterade enligt Beckman Svenska kyrkans yttre ordning. Beckman anmäler därför starka betänkligheter mot att Föreningen för den inre missionen nu vänt sig till konungen för att bli auktoriserad och i yttre mening kyrklig. Inre missionen var enligt Beckmans syn redan kyrklig. Det allmänna prästadömet på den gemensamma bekännelsens grund var ett uttryck för den enskilde kristnes och församlingens uppdrag att uppliva det andliga livet inom sitt område. Om den inre missionen gjordes till en särskild institution i bredd med församlingen upphörde den att vara ett församlingsuppdrag. Detta störde samverkan mellan präst och församling. I stället för att vara ett uttryck för församlingens andliga liv skulle Inre missionen bli en institution, som ingrep i församlingen. Beckman förutser resultatet. En auktoriserad inre mission skulle antingen komma på kollisionskurs med kyrkan eller förlamas av den och så binda händerna på sig själv.

Kyrkan har nog av offentliga predikanter och offentligt predikande enligt Beckman. Vad den behöver är, att det allmänna prästadömet yttrar

sig som en inre mission. Detta är underkastat all mänsklig ordning och behöver ingen sanktion, eftersom kyrkan enligt sin natur fungerar även som en enskild verksamhet bland enskilda människor.

Beckman är angelägen att betona, att ingen svensk kyrklig eller civil lag hindrar det allmänna prästadömets verksamhet. Han framhåller, att även under det ännu gällande konventikelplakatets tvång hindras ingen att avlägga ett kristet vittnesbörd, väcka, förmana, tukta och trösta enligt Guds ord. Det är t. o. m. tillåtet för en med särskilt pass utrustad resande att besöka enskilda hem, offentliga näringsställen, marknader, etc. Han bör inte uppträda som offentlig predikant, men till en eller flera enskilda kan han ge den kristliga kärlekens förmaning och varning. Inre missionen har sitt berättigande och arbetsfält, genom att den på detta sätt verkar i det enskilda. Dess kallelse är att uppsöka människor, där det offentliga ämbetet inte når dem, eftersom det är inriktat på församlingen som helhet.

Man skall med en sådan uppgift inte sätta i fråga vad man i verkligheten redan har, säger Beckman. Det allmänna prästadömet är visserligen försummat för närvarande i Svenska kyrkan. Men det hör till kyrkans väsen och är mycket betydelsefullt för dess andliga livskraft. Skulle således Föreningen för den inre missionen auktorisera sina stadgar, fick den samma principiella ställning som kyrkan. Den skulle komma i konkurrensförhållande till kyrkan. Denna hade likaledes konungen som garant och skydd för sin yttre ordning. På samma gång skulle den inre missionen svika sin egentliga uppgift att uppliva det allmänna prästadömet i församlingen.[8]

I sina synpunkter till Freidenfelt ger Beckman inga definitioner på vad kyrkan och ämbetet är. Han säger endast, att till kyrkans väsen hör det offentliga ämbetet, som är för hela församlingen. Till kyrkans väsen hör också det allmänna prästadömet, som tillhör och är inriktat på de enskilda människorna. Beckman har en vid tolkning av det allmänna prästadömets uppgifter i samverkan med prästen i församlingen.

c. L. A. Anjou, Inre missionen, ämbetet och kyrkan

När Föreningen för den inre missionen organiserades, ingick i denna komponenter från läseri och konventikelverksamhet i landet. Därjämte var den en landsomfattande kristligt karitativ sällskapsbildning. Den skulle verka för andlig förnyelse i hela kyrkan. Mönstret var hämtat från utlandet, främst från Tyskland. Själva benämningen förening röjde det för svensk kyrkoutveckling nya och främmande. När Föreningen för den inre missionen organiserade väckelsen som en association under ledning av lekmän och präster och begärde kunglig sanktion för detta, så innebar detta en nyhet i kyrkans författning. Denna nyhet hade också teologiska konsekvenser. Den rörde frågan om hur den pietistiska synen på det andliga

prästadömet och på troendekretsen förhöll sig till Svenska kyrkans syn på församlingen och på lekmännens roll i förhållande till prästen.

Knös anslag från historiskt organiska syn, att Svenska kyrkan var uppbyggd från församlingen. Inre missionens föreningsform för lekmannaverksamhet var för honom främmande. Det naturliga komplementet till prästämbetet var, att lekmännen i kyrkorådet arbetade som ett verksamt andligt biträde åt pastor.

Beckman hade i praktiken samma inställning men på andra grunder. Han avböjde Inre missionens föreningsbildning. Dess ambitioner var oklara. Sanktionerade konungen Föreningen för den inre missionen, ställde sig denna bredvid kyrkan, samtidigt som den önskade vara en andlig rörelse inom kyrkan. Beckman önskade en fri lekmannainsats på det allmänna prästadömets grund i församlingen och i samverkan med församlingsprästen.

Anjou slutligen hade en historisk folkkyrklig syn på den svenska kyrkoreformationen. Prästämbetets egenart hade där aldrig varit ifrågasatt. Inre missionen var ett främmande element. »Det hörer till egenheterna av en hierarkisk, vare sig påvligt biskoplig eller presbyteriansk kyrka, att endast genom en utom det egentliga prästadömet eller lärarekallet stående inre mission kunna pånyttfödas», konstaterar han i Svenska kyrkoreformationens historia.[9]

Anjou tog i två artiklar i Tidskrift för Svenska kyrkan 1850 och 1851, »Om den inre missionen» och »Om kyrka och präster» upp frågan om väckelsens och lekmännens ställning till prästen och församlingen.[10] Den första artikeln var direkt föranledd av Inre missionens framträdande. Den senare var en fortsatt bearbetning av frågan om ämbetets särställning och hur långt lekmännens biträde kunde utsträckas. Anjou har en bestämd ämbetssyn. Prästämbetet är instiftat av Kristus och överlämnat till den enskilde prästen. Från detta nådemedelsämbete eller predikoämbete, som Anjou benämner det, utgår all andlig verksamhet i församlingen som helhet.

Den empiriska kyrkan har utvecklats i tre stadier, nämligen som mission i hednaland, som kyrka i blandad miljö av hedningar och kristna och slutligen som den helt ordnade kyrkan. Det sistnämnda är Svenska kyrkans läge. Den har en författning. Den har nådemedelsämbetet, som fungerar över hela församlingen, när det är som det skall vara, tillägger Anjou försiktigtvis. I denna församlingssituation vill nu Inre missionen träda in.

Anjou framhåller själv, att jämte nådemedelsämbetet finns den allmänna kristliga missionsplikten, som är hans benämning för det allmänna prästadömet. Den är given till hela kyrkan och tillhör både präster och lekmän. Här skulle kunna finnas en anknytning även till Inre missionens lekmannainslag.

Som en vägledande och avgörande faktor hänvisar Anjou till bekännel-

sen. Enligt Augsburgska bekännelsens XIV artikel är Ordets förkunnelse och förvaltandet av sakramenten överlämnat till prästämbetet på det offentliga området. På det enskilda området delar präster och lekmän enligt ovan den allmänna kristliga missionsplikten, som består i bröders inbördes förmaning, varning och tröstande med Guds ord.[11]

En samverkan är därför möjlig på en enda grund. Det som är gemensamt för båda, den allmänna kristliga missionsplikten, avskiljs från ämbetet och lämnas till lekmannen med ett speciellt syfte. Han skall sprida väckelsens evangeliserande budskap från man till man i församlingens yttersta gränsmarker, dvs. dit nådemedelsämbetet inte når.

Anjou värdesätter en sådan insats från Inre missionen. Det uppkommer krislägen i kyrkan på grund av brist på präster eller därför att präster är försumliga i sin tjänst. Och då kan Inre missionen behövas, men som en insats av extraordinär och temporär natur. Det måste givetvis ske i samverkan med församlingen.

Men om andlig väckelse med lekmän som redskap skulle vara ett kontinuerligt behov i kyrkan, bör en sådan verksamhet inte kallas inre mission. Den faller på församlingens allmänna kristliga missionsplikt. Den sluter sig omkring prästen. I första hand skall den nå ut genom de lekmän, som enligt kyrkans författning biträder honom. Anjou är angelägen att betona, att kyrkorådet inte på reformert sätt har ämbetskaraktär som ett presbyterium. Det är ett församlingsutskott med syfte att biträda nådemedelsämbetet.

Anjou anser, att kringresande missionärer knappast är nödvändiga i en fullt ordnad kyrka med ett fungerande nådemedelsämbete. Men skulle en sådan situation uppstå, är det kyrkans egen sak att ordna en sådan verksamhet. Praktiska synpunkter får avgöra. Inre missionen skall därför mötas med en prövande välvilja. Allt beror till sist på, om det finns personer som har inre kallelse och är lämpliga för en sådan evangeliserande verksamhet. Dessa skall i så fall underkasta sig en prövning, som kyrkan fordrar och vänta på det bemyndigande, som det åligger kyrkan att ge.[12]

Artikeln »Om kyrka och präster» klargör, att Anjou har en anstaltssyn på kyrkan och ämbetet.[13] Kyrkans olika delar bildar en organisk enhet, en nådesanstalt genom det ämbete, som Kristus har instiftat. Ämbetet är således primärt, konstitutivt och sammanhållande för kyrkan.

Efter apostlarnas död vilar ämbetet på Skriftens förordning och fortsätter sig självt genom Andens verksamhet i kyrkan genom Ordet. Anjou värjer sig därmed åt två håll, dels mot att ämbetet skulle vara givet åt kyrkan som en ordning för församlingen, dels mot att ämbetet skulle fortsätta genom apostolisk succession. I enlighet med detta påpekar han, att biskopsämbetet inte är instiftat. Det är inte förordnat enligt Skriften, även om det vilar på en urkyrklig tradition alltifrån de första kristna församlingarna.

Apostlarna insatte presbyterer. Detta har sin fortsättning och motsvarighet i kyrkans prästämbete. Eftersom detta ämbete grundar sig på Skriftens förordning, har församlingen endast rätt att yttra sig men inte bestämma, om ämbetet skall finnas i församlingen.[14]

Varje kristen har dock det allmänna prästadömet som Ordets ämbete. Men Anjou vidgar innebörden i detta vid jämförelse med vad han uttalat vid Inre missionens framträdande i föregående år. Det andliga prästadömet omfattar i princip nådemedelsämbetet, eftersom Skriften inte skiljer Ordets förvaltning från sakramentens och kyrkotuktens. Men den enskildes prästadöme begränsas i församlingen av prästämbetet. Det senare är inrättat till att vårda församlingen som synlig gemenskap. Det innefattar allt som har med den offentliga verksamheten att göra. Åtskillnaden mellan präst och lekman motsvaras av skillnaden mellan församlingen och den husliga kretsen.[15]

Men Anjou anser, att en utvidgning av det allmänna prästadömet är befogad i församlingen. Den gamla kyrkans seniores plebis-institution skulle kunna upplivas i församlingens kyrkoråd. Kyrkorådet kunde ha hand om både disciplinära och karitativa uppgifter och vara församlingsprästens medhjälpare i den andliga vården.

Anjou tar avstånd från konventikelplakatet. Den myckna diskussionen omkring det visar, att det är odugligt. Nu finns tvärtom behov av en friare andlig gemenskapsform vid sidan av församlingens gudstjänst. Han ställer två villkor för läsarsammankomster. De skall vara enligt kyrkans bekännelse och skall liksom kyrkoförsamlingen ha en präst som föreståndare. Han bedömer denna mindre församling, det enskilda läsarmötet, ganska generöst. Den är en gudstjänst i liten skala, i vilken utom husets folk vänner och bekanta deltar. Det är naturligt att prästen är inbjuden. Men hans uppsikt skall inte vara påtrugad.[16]

Förhållandet blir annorlunda, om gudstjänsten pålysts för allmänheten. Den får då offentlig karaktär och en lagligen kallad föreståndare bör finnas. Men Anjou ger en generös tolkning av vad som är offentlig och enskild gudstjänst. Ju mindre en läsarsammankomst sammanföll med församlingsgudstjänst i fråga om tid, plats och ritual, desto mer låg ledningen hos det andliga prästadömet. Man kunde blott anmäla den i förväg. Var församlingsprästen hindrad att delta, kunde han anmoda annan person eller låta det bero vid att en av honom godkänd fungerade som ledare. Anjou är böjd för att en sådan delegering skall få fungera i ganska vid utsträckning. Den bör fästas vid församlingsprästens bedömning liksom den är bunden vid hans primäransvar.[17]

Anjou binder lekmannaverksamheten vid ämbetet i princip. Det är väsentligt, att detta legitima behov av en andlig gemenskap utanför den offentliga gudstjänsten har bekännelsetrohet. Under förutsättning av prästens ledning eller tillsyn och troheten mot kyrkans lära är han beredd att förhållandevis generöst gå väckelsen till mötes.

2. UPPSALATEOLOGERNA I DOMKAPITLET OCH ANDERS WIBERG

Under 1840-talet hade uppsalateologernas strävan efter reformer i kyrkan drivits fram av kyrkans behov av bättre prästutbildning och av själavårdande åtgärder för att tillgodose den religiösa ivern i väckelsen. De ville förhindra, att väckelsen radikaliserades genom åtgärder, föreskrivna av den statskyrkliga lagstiftningen. De separatistiska tendenserna ökade efter hand inom väckelsen, stimulerade såväl av den liberala frihetsandan som av impulserna från emigrationen till USA. Likaså bidrog kännedomen om hur den skotska frikyrkan tillämpat sitt reformerta presbyterianska kyrkosystem till att frigöra sig från statskyrkan till att öka avståndstagandet från den svenska statskyrkoordningen.

Bland de tre uppsalateologerna hade främst Knös och Beckman förståelse för den pietistiskt konfessionella väckelsen. Med sina begränsningar hade den dock sitt hemvist inom den evangelisk lutherska kyrkan.

I synnerhet Knös hade strävat efter att få till stånd reformer, varigenom man på församlingsplanet bättre kunde svara på läseriets behov. Genom bättre prästutbildning och liturgiska reformer ville han göra detta möjligt. Denna metod ställdes dock på hårda prov, när väckelseprästerna själva började stödja den separatistiska väckelsen. Den finländske prästen Hedberg hade på sådant sätt fungerat som rådgivare till den lekmannaledda norrländska separatismen. Men problemet ställdes på sin spets, när uppsalateologerna som kyrklig myndighet hade att handlägga ärendet med väckelseprästen Anders Wiberg.

Uppsala domkapitel fick de första anmälningarna om hedbergianismen i norra Hälsingland i oktober 1850. Det av den finländske prästen Gabriel Hedberg påverkade läseriet hade börjat gå i separatistisk riktning. Kyrkoherdarna i Hudiksvall och Hälsingtuna rapporterade, att medlemmar av den s. k. hedbergska läsarsekten på grund av avvikande uppfattning om bättringen, helgelsen och nattvarden hade enskilda nattvardsgångar. En lekman hade officierat och ett annat avlösningsformulär än handbokens hade använts. Anmälan hade i båda fallen redan gjorts av pastor till JK respektive KB. Domkapitlet vidtog därför ingen åtgärd.[18]

I Anders Wiberg, prästvigd för ärkestiftet 1843, fick denna separatistiska väckelse en starkt sympatiserande präst. Under sin studietid i Uppsala hade han från 1842 tillhört den henschenska kretsen. Efter flera missiv vistades han åter i Uppsala 1846–47, då Henschen blivit en ivrig förespråkare för skilsmässa mellan stat och kyrka och för de väckta kretsarnas frikyrkobildning. Den kyrkokritiska hållning, som han mot slutet av 1840-talet intog, hade fått ytterligare näring av erfarenheterna under hans missiveringar som församlingspräst. Den har förstärkts genom hans fortsatta intryck från L. V. Henschen. Under sin sista tjänstgöringstid som präst från maj 1848

till september 1849 i Njutånger var Wiberg i livlig kontakt med hedbergsläsarna i bl. a. Hudiksvall. Det är nu han blir de troendes präst, förenas med dem också i den pietistiskt konfessionella förfallssynen på statskyrkan. Liksom i det norrländska nyläseriet, med vilket han hade kontakter och stor förståelse, konkretiserades den läromässiga kritiken i förkastandet av de nya böckerna.[19]

Från september 1849 till december 1850 hade Wiberg sjuktjänstledighet men fungerade i realiteten som präst för troendekretsarna. Större delen av tiden bodde han i Söderhamn. Av hans korrespondens med Gabriel Hedberg under denna tid framgår hans nära kontakt med läsargrupperna och engagemang för dennes åsikter. Så rådfrågar han Hedberg, huruvida han skall gå i öppen polemik med Lars Landgren för dennes artikel 1849 i Tidskrift för Svenska Kyrkan om »De antinomistiska rörelserna i Helsingland». Wiberg uttalar sin klarnande åsikt om att det blir nödvändigt att öppet bryta med statskyrkan, såvitt inte statsmakten gör medgivanden om att de gamla böckerna får användas. Hedberg anmodar nu de norrländska separatisterna att söka få Wiberg som sin själasörjare. Dessa ger honom också uppdraget att hos Kungl. Maj:t inge deras petition om rätt att bilda egen församling hösten 1850. Under tjänstledigheten företog Wiberg flera inre missionsresor. Han står under sin sjukledighet även i livlig förbindelse med läsargrupperna i Hälsingland och officierar våren 1850 vid enskilt nattvardsfirande i Hudiksvall.[20]

Wibergs aktiviteter under sjukledigheten 1849–50 gav domkapitlet anledning att senhösten 1850 återkalla honom till tjänst i stiftet. Domkapitlet förordnade Wiberg att från den 1 december 1850 förestå pastoralvården i Bro och Lossa församlingar, vilka låg i stiftets mälardel, långt bort från läseriets hemtrakter. Wiberg svarar omgående på domkapitlets förordnande, som han »med ödmjuk tacksägelse över domkapitlets förtroende mottagit». Dock anhåller han inför tjänsten att av samvetsskäl få frångå Svenska kyrkans ordning i följande avseenden. På grund av egen erfarenhet av den slentrianmässiga nattvardsseden i Svenska kyrkan både vid nattvardsbarnens första kommunion och det allmänna nattvardsfirandet begär Wiberg att få utöva kyrkotukt beträffande nattvarden. »Ty den gemena pöbeln löper för vanans skull till sakramentet och vet icke till vad ända man skall bruka sakramentet.» Wiberg citerar Luther. Han framhåller, att han i sitt lutherstudium hade kommit till insikt om att den nya handbokens absolution i skriftermålet var en papistisk avlösning. Hans krav till domkapitlet är, att han i pastoralvården i enskilt och allmänt skriftermål medgives använda den direkta tillsägelsen om syndernas förlåtelse i katekesens »Skriftermål för det enkla folket». Vid nattvardsbarnens undervisning önskar Wiberg använda Svebilius' katekes och vid konfirmation den gamla handboken, när föräldrarna begär det. I avslutningen av sin skrivelse, om vilken han tydligen rådgjort med Henschen, förklarar han sig vilja ödmjukt

mottaga domkapitlets undervisning, om det med »klara och gällande skäl» kan bevisas, att han far vilse.[21]

Domkapitlet förklarar i sitt svar, att det inte, som Wiberg begärde, har laglig rätt att göra avvikelse från gällande kyrkolag och författningar. Men den önskade undervisningen ger domkapitlet villigt. Personliga samtal ger mer hopp om resultat. Nu har domkapitlet tydligt insett behovet av en närmare kontakt med Wiberg före tillträdet i Bro och Lossa. Wiberg skall prövas enligt Kungl. Brevet 21 aug. 1786, huruvida lagliga hinder förelåg för återinträdet i församlingstjänst, dvs. om han står fast vid vad han lovat i prästeden. Wiberg skulle den 27 november inställa sig för samtal i domkapitlet. Men till motivet för hans inställelse i domkapitlet hade nu förutom Wibergs egen skrivelse fogats ännu ett av mer skickelsediger karaktär.

Strax efter det att Wibergs förordnande till Bro och Lossa avgått, mottog domkapitlet en anmälan mot honom för grovt tjänstefel. Kyrkoherden i Hudiksvall C. L. Boström angav Wiberg för att våren samma år vid ett tillfälle ha givit några hedbergianer nattvarden enskilt och med annan avlösning i skriftermålet än gällande handbokens. Som en försvårande omständighet anförde Boström, att det skett trots att han före denna händelse skriftligt tillhållit Wiberg att hålla sig borta från församlingen med ämbetsingripanden. Kyrkoherden går juridiskt fram och yrkar på att undersökning borde göras och åtalsprövning hänskjutas till rådhusrätten i Hudiksvall. På Boströms propå om tillämplig rättsinstans svarade domkapitlet enligt sin syn på kyrkans egenart med att som kyrklig myndighet kalla in Wiberg till förhör.

Den 26 november 1850 sammanträdde domkapitlet med domprosten Thorsander som ordförande och med Knös, Segerstedt och Anjou som ordinarie ledamöter. Beckman var adjungerad. Efter sammanträdet vidtog den 26 och 27 november dagslånga samtal mellan Knös, Anjou, Beckman och Wiberg. Wibergs skrivelse med anledning av missivet till Bro och Lossa jämte Boströms anmälan stod på dagordningen.

Beträffande den enskilda nattvardsgången i Hudiksvall gjorde Wiberg ett medgivande utan förbehåll. Den hade tillgått på det sätt som Boström uppgivit. Men han ansåg sig som Kristi tjänare kunna bryta lagen med gott samvete i detta fall. Frälsaren bröt själv flera gånger med sabbatsbudet, när så behövdes. Wiberg såg sig som hans efterföljare ha varit i en motsvarande situation.

Det är av vikt att se, hur Wiberg tillämpar detta på gällande kyrkolag. Kyrkolagen 1686 talar om nödfall, sjukdom, etc. som medger undantag från huvudbestämmelsen, att nattvarden tillhör den allmänna gudstjänsten. Ett tillämpligt nödfallstillfälle anser Wiberg ha förelegat för den enskilda nattvardsgången i Hudiksvall. De deltagande hade mycket gärna önskat att få bli delaktiga av det heliga sakramentet men av samvetsskäl varit förhindrade att motta det efter statskyrkans formulär.[23]

Wibergs skrivelse om sina samvetsbetänkligheter upptog otvivelaktigt den längsta tiden den 26 och 27 november. Ledamöterna har tydligen gjort allt för att på övertygelsens väg återföra Wiberg till en acceptabel lydnad för kyrkans ordning. Vid själva domkapitelsammanträdet den 27 tillfrågades Wiberg slutligen, om han efter den mottagna undervisningen alltjämt vidhöll de betänkligheter, som han framfört tidigare. Wiberg svarade i ett skriftligt anförande, att han fortfarande av samvetsskäl kände sig förhindrad att utföra vissa ämbetsuppgifter enligt rådande författningar. Men eftersom han ansåg sig behöva bättre överväga vissa skäl, som framförts i samtalen, anhöll han om att få ytterligare ett halvårs tjänstledighet. Detta avslogs av domkapitlet. Tydligen ville domkapitlet genom att förordna Wiberg till församlingstjänst undvika, att han skulle fortsätta som ambulerande separatistpräst. Förordnandet var ju redan utfärdat härför. Ärendets avgörande uppsköts följaktligen till den 11 december. Före denna betänketids utgång skulle Wiberg inkomma med en bestämd förklaring om sin ställning. Till samma dag förlades också avgörandet av det av Boström påkallade rättsliga religionsmålet mot Wiberg. Innehållet i det förra hade betydelse för utgången av det senare.[24]

När domkapitlet sammanträdde den 11 december förelåg Wibergs förklaring. Vid näst föregående sammanträde hade domkapitlet deklarerat sin ställning. Det var inte lagligt berättigat att tillmötesgå hans samvetsskäl. Hyste kapitlet förhoppningar, att samtalen den 26 och 27 november och framför allt den efterföljande betänketiden hade resulterat i att Wiberg lösts från sina samvetsskrupler, så visade det sig nu vara ett fåfängt hopp. Han anför i sin skriftliga förklaring åter de samvetsbetänkligheter han har och skärper dem i ett fall beträffande Svenska kyrkans ordning.

Således förklarar Wiberg nu, att han inte kan biträda sin förman vid nattvardsgång, till vilken denne admitterat uppenbart obotfärdiga och okunniga församlingsbor. För närvarande är han i sin underordnade ställning begränsad till att endast göra »tjänliga föreställningar» inför sin förman. Men Wiberg utvidgar nu problemet om hur kyrkotukten skall upprätthållas i församlingen genom att ifrågasätta sin subordinationsplikt. Han åberopar för sitt ställningstagande Svenska kyrkans skriftenliga lära uttryckt i KL 1686 kap. VIII, §3 och kap. XI, §6. Domkapitlets argument vid samtalen »att vara all mänsklig ordning undergiven» bemöter Wiberg påpassligt. När den mänskliga ordningen tydligt är i strid med den gudomliga, måste man lyda Gud mer än människor. Själv kan han inte dela ansvaret, om hans kyrkoherde bryter mot den senare.

Wiberg upprepar i övrigt sina betänkligheter. Han kan inte för sitt samvetes skull vid allmänt och enskilt skriftermål använda den gällande handbokens avlösningsform. Den gör själva evangelium till en lag och avlösningen verkningslös. Oviss avlösning är det samma som ingen avlösning, refererar han från Luther.

Slutligen förklarar Wiberg för domkapitlet vad de falska lärorna i Lindbloms katekesförklaringar har för konsekvenser. Genom att lära in dem inpräglas i nattvardsbarnen en falsk kristendom. Hjärtats naturliga blindhet och mörker underhålles och den sanna upplysningen genom Guds rena ord och den Helige ande förhindras.[25]

I sammanträdet den 11 december deltog Knös, Anjou och Segerstedt som ordinarie ledamöter. Beckman och denna gång även Torén var adjungerade. Som ordförande fungerade Knös.

Wibergs attityd i sin förklaring gjorde, att Boströms anmälan för tjänstefel stod helt i förgrunden. Domkapitlet hade förberett sammanträdet genom skriftliga yttranden enligt praxis vid ärenden av större betydelse. Anjous och Toréns yttranden kan betraktas som huvudyttranden.

Anjou har en kyrkorättslig bevisföring. Han fastslår, att Wiberg mot kyrkolag och författningar utdelat nattvarden på enskilt rum, avlöst efter annat formulär än handbokens och betjänat personer, som tillhörde annan församling än där han hade själavårdsansvar. Wibergs motiv att nödfall förelegat, är enligt Anjou otillfredsställande. Hastigt sjukdomsfall eller dödsfall hade inte förelegat. Wiberg hade inte heller i samverkan med församlingens präster undersökt, om uppskov utan våda kunde ske. Han hade underlåtit att på så sätt förena de berörda personernas samvetsbehov med den aktning han som präst var skyldig kyrkans ordning. Tvärtom hade han mot Boströms tillsägelse blandat sig i ämbetsuppgifterna i Hudiksvall.

Gentemot denna kyrkorättsliga argumentering åberopar Wiberg på alla punkter sitt samvete. Men så länge han är präst i Svenska kyrkan är han enligt Anjou samvetsbunden till kyrkans ordning. Anser han sig av Guds ord bunden att bryta denna ordning, skall han framlägga sina bekymmer för sin överordnade kyrkliga myndighet. Kan hans samvete inte lugnas, skall han inför sina överordnade lägga ned sitt ämbete. Mot samvetsbetänkligheter måste kyrkan visa ömhet och ge tid till självprövning, när de håller sig inom den kyrkliga ordningens ram, är Anjous syn. Men överträder de, som är satta som väktare kyrkans ordning, såsom Wiberg gjort, skall de bedömas strängt. Anjou röstar för att Wiberg suspenderas tre månader från ämbetet. Det är dels det straff han förtjänar, dels ger det honom tillräcklig tid att betänka, om han anser sig kunna återgå i kyrkans tjänst.

Segerstedt anslöt sig genom en efterskrift på Anjous inlaga till dennes yttrande. Han tillägger kyligt, att av vad som förekommit är redan nu klart, att Wiberg inte lämpligen kan återinträda i kyrkans tjänst. Knös förenade sig med Anjou och Segerstedt. Han anför ingen egen motivering utan ansluter sig till de skäl, som Anjou anfört.[26]

Wiberg betraktas och behandlas enligt ovan utifrån en kyrkorättslig uppfattning om prästens skyldighet att följa kyrkans lag och ordning. Domkapitlet inskränker sig dock till tre månaders suspension för att ge

Wiberg betänketid. Domkapitlet avvisar således den statskyrkliga rättsordningen med åtal inför världslig rätt, som kyrkoherden i Hudiksvall yrkat i sin anmälan. Ärendet var för uppsalateologerna en kyrkans egen angelägenhet.

Hos de övriga uppsalateologerna, Torén och Beckman, kommer till tals en mera andlig syn på kyrkans ordning är den kyrkorättsliga, som Anjou förespråkat och Knös biträtt.

Torén framhöll i sitt yttrande, att Wiberg utdelat nattvarden i annan församling och i enskilt hus, »såsom det kan synas» i strid med KL 1686 kap. XI §§11 och 12. Han hade därvid visserligen använt nya handboken men avlöst efter den gamla. Detta innebar en inte obetydlig avvikelse från kyrkans lag och ordning. Wibergs handlingssätt berodde dock inte på ett godtycke. Ännu mindre var det uttryck för nonchalans för kyrkans yttre lagbundna ordning. Wiberg hade i sitt tillmötesgående mot den lilla gruppen vägletts av bestämda och uttalade samvetsskäl mot vad han ansåg vara mängdens allmänt förekommande och grova missförstånd av nattvarden. Beträffande att nattvarden i Hudiksvall varit en enskild kommunion och för friska människor anför Torén, att KL medger sådant »för särskilt viktig orsaks skull». Som en sådan orsak hade Wiberg angivit de församlades »i sitt sinne övertygade kristusinnerliga längtan». Och denna anda av inbördes kärlek och innerlig gemenskap måste tvivelsutan betraktas som grundväsentlig för nattvardens måltid enligt Torén.

Wibergs avlösningsform vid nattvardsgången i Hudiksvall ser Torén som en förseelse mot KF 7 mars 1811 om nya handboken. Men han betraktar den också som en själavårdsåtgärd. Med en tillförlitlig kännedom om kommunikanternas själsbehov hade han avlöst direkt och utan villkor. Detta borde enligt Torén inte läggas honom till svår last, i synnerhet som den gamla handbokens avlösning sluter sig närmare än den nya till den evangelisk lutherska bekännelsen.

I kyrkan råder enligt Torén mycken försummelse, likgiltighet och formalism bland prästerna, som lämnas utan åtvarning. Att nu bestraffa Wiberg för förseelser, som han begått i sin iver för församlingens väckelse och andliga utveckling, vore att sätta kyrkans ännu förbindande yttre ordning före det varma nitet för Guds rikes sanna utbredande. Wiberg var mer förtjänt av domkapitlets uppmuntran än allvarliga bestraffning. Ingen av de i wibergmålet åberopade stadgarna bestämmer straff för en präst, som »i någon mån avviker från deras primitiva lydelse». Torén anser, att Wibergs bestraffning skall stanna vid en varning i kärlek att i framtiden undvika sådana förseelser.[27]

I sitt yttrande, som Beckman skriver omedelbart under Toréns, ansluter han sig i stora drag till denne. Wibergs tolkning av lagens formulering om nödfall och viktiga orsaker kan Beckman inte utan vidare underkänna. Endast en allvarlig och faderlig varning mot missbruk av den frihet, som de

åberopade stadgarna medger, bör Wiberg tilldelas. Wibergs nattvardsgång i Hudiksvall hade inte tillgått så, att den stod i omedelbar strid med KL 1686 kap. XI, §§11 och 12. På sin höjd var den baserad på en felaktig uppfattning av lagens rätta mening.

Åsidosättandet av absolutionsformen i 1811 års handbok anser dock Beckman vara en avvikelse från tydlig lag, nämligen KF av den 7 mars 1811. Stadgan har ingen straffbestämmelse och Beckman ansluter sig också nu till de mildrande omständigheter Torén framfört. Wiberg bör inte givas strängare tillrättavisning än en månads suspension.

På ett sätt som inte finns motsvarighet till hos Anjou, tar Torén i wibergmålet sin utgångspunkt i den väckta gruppens andliga behov. Utifrån detta ger Torén och försiktigare även Beckman KL 1686 en på den aktuella situationen tillämplig tolkning. Torén och Beckman har uppenbara sympatier för Wibergs kyrkotuktssyn med dess kritik mot sockenmenighetens nattvardsfirande av sedvana och under en på många håll svag kunskapskontroll. Kyrkolagen fastlägger sockenbornas gemensamma nattvardsplikt. Väckelsen, som Wiberg här representerar och med vilken Beckman och Torén sympatiserar, fäster avgörande vikt vid det individuella andliga livet som en förutsättning för kommunionen. Wiberg tolkar Luther och den evangelisk lutherska bekännelsen utifrån denna aspekt. Den yngre generationen teologiska lärare i Uppsala är på samma väckelselinje. Prästen är inte en statskyrklig ämbetsman. Han är evangelisk luthersk lärare och andlig förkunnare med uppdraget att väcka och försörja det andliga livet i församlingen. Wibergmålet för i dagen förändringarna vid 1850-talets inträde i dessa avseenden. En ny generation teologer, C. A. Torén, O. Myrberg, W. Rudin håller på att utformas av den krets av nya lärare, som Knös samlat kring sig i fakulteten.

Utgången var klar i wibergmålet i och med de enskilda ledamöternas olika ställningstaganden. Den konservativa linjens anhängare slöt upp kring den lagstadgade ordningen. Men de avvisade den statskyrkliga lagstiftningen genom att lämna kyrkoherdens åtalsyrkande utan avseende. Wiberg dömdes alltså för att han mot KL 1686 kap. XI § 11 utdelat nattvarden till flera personer från annan församling, för att han mot KL 1686 kap. XI § 12 gjort det på enskilt rum utan bevisat nödfall eller annan giltig orsak, och för att han mot KF 7 mars 1811 om nya handboken använt annan avlösning till tre månaders suspension från prästämbetet.[28]

Därmed var också domkapitlets förhoppning, att Anders Wibergs förordnande att ansvara för församlingsvården i Bro och Lossa skulle hindra honom att utvecklas till separatistpräst gäckad. Wibergs suspension förlorade sin möjligen avsedda verkan att vara en betänketid inför en återgång till prästtjänst. Wiberg förverkligade vad han i brevväxlingen med Gabriel Hedberg flera gånger antytt. Den 29 oktober 1851 biföll Uppsala domkapitel hans begäran om avsked från prästämbetet i Svenska kyrkan.[29]

VI. Prästeståndet och väckelsen på 1850–51 års riksdag

INLEDNING

Prästeståndet och kyrkan

1848 års revolution ställde som aldrig tidigare stat-kyrkafrågan i förgrunden. Frankfurtparlamentet hade gett Tyskland en konstitutionell författning. Skilsmässa mellan stat och kyrka, religionsfrihet och föreningsfrihet hade proklamerats. Detta påverkade även den svenska opinionen. Religionsfrihetsfrågan blev aktuell främst genom den inträdande konflikten mellan statskyrkoförfattningen och väckelsens ställning i kyrkan. I den separatistiska väckelsen och bland de kyrkliga liberalerna tog man också starka intryck från religionens fria ställning i USA. På motsvarande sätt betraktades den skotska frikyrkans presbyterialt synodala organisation som ett föredöme för den svenska kyrkan.[1]

Inom ståndssamhället hade prästeståndet ställningen som kyrkans särskilda representation. Denna hade dock försvagats under 1840-talet. De liberala idéerna hade fått säkrare fäste i det allmänna medvetandet. Ståndsriksdagen var ifrågasatt som nationalrepresentation. Konstitutionsutskottets förslag till representation, som tagits av riksdagen 1840 och förklarats vilande, godkändes visserligen inte av riksdagen 1844. Men den nye kungens intresse för en liberal kyrkopolitik var tydligt. Vid sitt trontillträde lät Oscar I biskop I. Heurlin avgå som ecklesiastikminister. Han insatte i stället reformvänliga ecklesiastikministrar, 1844 major F. S. Silfverstolpe och vid revolutionsrörelserna 1848 professor P. Genberg. En representationskommitté tillsattes, som arbetade under 1847 och i vilken Knös blev ledamot. Dess förslag togs vid 1848 års riksdag och förklarades vilande till riksdagen 1850–51.

Handlingskraften hos företrädarna för en konservativ kyrkopolitik var på riksdagen 1847–48 väsentligt nedsatt. Reuterdahl gav dock ut en anonym broschyr mot representationsreformen. Prästeståndet inskärpte i sitt cirkulär nödvändigheten av ett samband mellan kyrka och samhälle och framhöll, att åtminstone prästerskapet ömmade för denna förbindelse. Ett bestämt kyrkomedvetande gör sig också nu gällande. Ståndet påpekar, att »fastän samlat egentligen för att handlägga samhällets värv» har det ägnat all möjlig omsorg åt kyrkans angelägenheter, eftersom otron och avfallet från kristendomens positiva läror blivit allt vanligare. Cirkuläret understryker betydelsen av att församlingarna tar hand om väckelsen. Det berömmer den svenska kyrkoförfattningen.[2]

Mellan riksdagarna 1847–48 och 1850–51 hade dock liksom i Preussen kungens intresse för reformer svalnat avsevärt. Under farhågor inför revolutionshändelserna hade kungen 1848 kompletterat sin ministär med liberaler. Dessa män fick sedan successivt lämna plats för konservativa ministrar. Vid 1850–51 års riksdag återstod endast den liberale ecklesiastikministern P. Genberg. Under inflytande från kronprins Carl sker en förskjutning hos Oscar I i konservativ riktning. De liberala kraven på att ståndsriksdagen skulle ersättas med en ny författning, hade inte längre kungens stöd. Detta stärkte prästeståndets ställning som kyrkans eget organ. Dess betydelse som stöd åt kungamakten inom det bestående samhället fick förnyad tyngd.[3]

Så länge representationsfrågan var vilande, var även utgången beträffande KLF 1846 oviss. Båda frågorna hade hämmat prästeståndets handlingskraft. Inom ståndet fanns dock hela tiden en läsarvänlig riktning som höll kravet på en lösning av läserifrågan vid liv. På 1844–45 års riksdag hade väckts en motion av A. Sandberg om att prästeståndet skulle ta ställning till norrlandsväckelsens petition om renläriga böcker i kyrkan. Den avslogs av ståndet med motiveringen, att frågan tillhörde konungen. Kungl. Maj:t remitterade frågan om kyrkans böcker till domkapitlen i Uppsala och Lund för yttrande. Frågan fördes därmed åt sidan för prästeståndets del för den gången.

Regeringens liberala anda efter Oscar I:s trontillträde hade befrämjat uppsalateologernas reformvänliga syn på läsarsammankomsterna som inomkyrkliga. Konventikelplakatet hade i praktiken satts ur spel. Vid de henschenska oroligheterna 1850 hade domkapitlet stött den läsarvänliga opinion som menat, att Henschens konventiklar höll sig inom Svenska kyrkans bekännelse. De borde därför inte föranleda åtal. JK biträdde denna åsikt. Den liberale ecklesiastikministern P. Genberg gick på samma linje och Kungl. Maj:t beslutade i enlighet därmed.

Då riksdagen 1850–51 samlades, höll uppsalateologerna fast vid sin själavårdande inställning till den begynnande separatismen. De behandlade frågorna kring dess ledare Anders Wiberg som en kyrkans egen angelägenhet. De såg bort från att han var anmäld för domstol och avsåg att åter förordna honom i församlingstjänst. Då domkapitlet behandlade Wibergs ärende, var ärkebiskopen redan på riksdagen.

Bakom uppsalateologernas hållning låg de erfarenheter, som domkapitlet fått vid behandlingen av erikjansarna. Domkapitlet hade då medvetet behandlat läseriet under den aspekten, att samverkan mellan präst och församling var det sammanhållande för kyrkan, och att kyrkan historiskt sett hade en egen rätt för sina inre angelägenheter. Domkapitlet tillgodosåg detta genom att tillämpa den gällande kyrkolagstiftningen selektivt. Konventikelplakatet negligerades och 1735 års stadga åberopades i relevanta delar. Knös hade velat vidareutveckla kyrkans rätt genom en syno-

dalförfattning och hade medverkat till KLF 1846. Anjou däremot hade tillsammans med af Wingård del i Uppsala domkapitels negativa remissvar till KLF 1846. Denna negativa hållning var allmän bland de kyrkliga myndigheterna och delades även av prästeståndets majoritet. Inför riksdagen 1850–51 var därför spänningen stor inom de kyrkliga kretsarna för vad den skulle innebära för kyrkan. De äldre biskoparna såg med oro fram mot riksmötet. De yngre kyrkomännen såg inte så mörkt på utsikterna.[4]

Den 15 november 1850, vid samma tid som Anders Wiberg var inkallad till domkapitlet i Uppsala, hade 1850–51 års riksdag inletts. Talmannen ärkebiskop af Wingård inskärpte i sitt öppningsanförande allvaret i dagens samhällssituation och prästeståndets plikt att vårda sig om ordningen för sin egen framtids skull i ett samhälle, som var en Guds stiftelse. Vice talmannen, biskopen i Strängnäs Olof Holmström svarade med att riksdagen nu hade framför sig ytterst viktiga frågor inte bara av materiell utan också av andlig natur.[5]

af Wingård gick enväldigt fram i prästeståndet för att få liberalerna uteslutna ur utskotten och besätta dem med pålitliga konservativa krafter. Motsvarande var förhållandet i borgarståndet. Även där hölls liberalerna tillbaka från inflytande. Resultatet blev det önskade. Redan i början av riksdagen hade det vilande representationsförslaget fällts.

Uppsalateologerna var inte representerade vid riksdagen. Men den dem närstående historieprofessorn F. F. Carlson var bland dem, som kraftigt försvarade minoritetens krav på en representationsförändring. »Motståndet mot förslaget kommer från ett parti, som verkligen vill undertrycka politisk frihet», skriver han till Beckman.[6]

Representationsförslagets snabba fall betydde, att relationen mellan kungamakten och prästeståndet förbättrades. Liksom i Preussen tenderade utvecklingen mot att kungamakten stärkte sin position genom att knyta an till kyrkan. Kungamakten och prästeståndet blev de för kyrkans författning avgörande instanserna. Ett betydelsefullt uttryck för detta var, att Kungl. Maj:t inte som vid 1844–45 års riksdag själv avgjorde läsarnas klagomål mot kyrkans böcker. Sedan representationsförslaget fallit redan vid början av 1850–51 års riksdag, remitterade Kungl. Maj:t till prästeståndet alla framställningar, som inkommit till regeringen om att kyrkan skulle återta de gamla böckerna alltifrån läsarpetitionen 1844.[7]

Den ideologiska motsättningen till den tidigare förda liberala religionsfrihetspolitiken skärptes. JK var den högsta ansvariga statskyrkliga instansen för brott mot konventikelplakatet. Sedan religionsfriheten efter 1848 års händelser kommit i ett nytt läge, hade JK ytterligare markerat sin liberala linje. I ett memorial till Kungl. Maj:t hade han lagt fram ett långsiktigt program, hur staten skulle hantera läsarproblematiken. Liksom i yttrandet om erikjansismen 1845 hade JK lagt tyngdpunkten på de sociala och folkpsykologiska orsakerna och på läsarnas otillräckliga bildning. Han

föreslog därför, att staten skulle möta läsaroroligheterna genom folkskolor, som gav annan utbildning än blott religiös. Kvinnor skulle få möjlighet till nyttig sysselsättning, så att de inte hängav sig åt grubbel och läseri. Skonsamhet skulle visas läsare, som leddes av en ärlig, fastän missledd övertygelse. Läsarna skulle få tillåtelse att använda de gamla böckerna för att därigenom lugna det separatistiska läseriet.[8]

Kungl. Maj:ts konservativa politik medförde nu, att till prästeståndet inte endast remitterades läsarnas petitioner och Uppsala och Lunds domkapitels remissvar på Kungl. Maj:ts skrivelser 1846 utan även JK:s memorial med dess program för hur läsaroron skulle avvärjas. Därmed kom prästeståndet att få en avgörande betydelse för statens religionspolitik.

Prästeståndets majoritet var för en konservativ kyrkopolitik. Men det fanns en liberal minoritet, som stödde det berättigade i läsarnas opposition mot kyrkans i bruk varande böcker. Förutom materialet i Kungl. Maj:ts remiss förmedlade denna minoritet ytterligare en omfattande dokumentation till prästeståndet. A. Sandberg hade förnyat sin motion från tidigare riksdagar om läsarna och de kyrkliga böckerna. Han underströk nu krisläget genom att till sin motion foga ett stort antal brev och inlagor från läsarna i ärkestiftet och norrlandsläsarna. De var riktade till Anders Wiberg och gällde läsarnas krav på att få använda de gamla böckerna och att få en egen präst, som försörjde dem med ett rätt Guds ord.[9]

1. UPPSALATEOLOGERNAS REFORMLINJE OCH PRÄSTESTÅNDET

Prästeståndet hade på så sätt fått att handlägga ärenden, som i hög grad hade engagerat uppsalateologerna både i Tidskrift för Svenska Kyrkan och som domkapitelsledamöter. Uppsalateologerna var visserligen till skillnad från lundateologerna inte företrädda vid riksdagen. Detta berodde troligen på att Knös inte velat komma i fråga till riksdagsval på grund av tidigare erfarenheter från riksdagsarbetet och på en viss motsättning till ärkebiskopens alltför hierarkiska framtoning.[10] Uppsalateologerna hade dock goda informationer om vad som försiggick i prästeståndet. Uppsala universitets representant på riksdagen, Geijers efterträdare på professuren i historia F. F. Carlson var deras förtrogne. De hölls genom honom nära underrättade om vad som var praktiskt viktigt för kyrkan. Beckman informerade å sin sida F. F. Carlson om hur uppsalateologerna såg på de aktuella frågorna om de separatistiska tendenserna inom väckelsen och religionsfrihetsfrågan. Dessa frågor hade efter 1848 års händelser fått ökad aktualitet. Henschen och Wiberg hade blivit talesmän för den separatiska väckelsen och format dess petitioner till Kungl. Maj:t. I dessa framfördes alterna-

tiva yrkanden om att få använda kyrkans gamla böcker eller, om detta inte kunde beviljas, att få bilda egna församlingar. Henschen hade ytterligare gentemot den statskyrkliga lagstiftningen gett grundlagsstöd för sin religionsfrihetslinje och åberopat RF § 16.[11]

Beckman hade i Statskyrka och kyrkostat-skriften framhållit både betydelsen av den religiösa förbindelsen mellan kyrka och stat och av kyrkan som en andlig storhet, som inte fick tillgripa rättsliga åtgärder. Inför riksdagen 1850–51 preciserar han för F. F. Carlson sin syn på religionsfriheten. Religionsfriheten kan inte tillämpas in abstracto. Den måste beaktas med hänsyn till den föreliggande situationen. I Sverige existerar, menar Beckman, faktiskt den individuella religionsfriheten. Beträffande samfunden (samfund som är oevangeliska) är religionsfriheten redan lagstadgad. Det separatistiska läseriet behöver religionsfrihet. Denna bör lämnas men under vissa garantier och förbehåll. Religionsfriheten skall gälla religiösa partier, »vilka genom bekännelsens sanning och nådemedlens rättsenliga bruk bevisa sig fortfarande tillhörande den evangeliska kyrkan», men som i adiafora separerar sig därför att de tar anstöt av hur dessa fungerar inom statskyrkan. Han informerar härvid om de framgångar uppsalateologerna haft i sina samtal med hedbergianernas ledare Anders Wiberg. Dessa samtal anser Beckman ha resulterat i att Wiberg ansett sig böra frångå alla sina betänkligheter utom i fråga om absolutionsformuläret. Om Wiberg själv fäller han omdömet, att han är »redligen allvarlig, ehuru kanske nog bornerat luthersk. I flera avseenden är dock hans anmärkningar mot vår ritual verkligen grundade».

A. E. Knös, Om reformer inom Svenska kyrkan

Bland uppsalateologerna var Knös den i kyrkoförfattningsfrågor mest kunnige och politiskt förfarne. Knös hade alltsedan senare delen av 1840-talet avböjt ledamotskap i riksdagen. Men med största intresse följde han dock de kyrkliga frågornas utveckling. Vid den tid Kungl. Maj:t remitterat till prästeståndet att yttra sig över läsarpetitionerna och JK:s memorial finner han ett forum för att framföra sina åsikter i Uppsala prästsällskap. Han håller en serie på tre föredrag. I början av februari 1851, vid den tid prästeståndet tar upp Kungl. Maj:ts remiss till behandling, är Knös mitt i sin framställning. Ämnet för hans föredrag är »Om reformer inom Svenska Kyrkan». Detta trycktes sedan i Tidskrift för Svenska Kyrkan.[13]

Knös ser rent historiskt tre slag av förändring av kyrkan vara möjliga, nämligen radikal, konservativ och reaktionär reform. Den sistnämnda representeras av den romersk katolska kyrkan. De reformerta kyrkorna präglas av den radikala reformen. Den har gjort en radikal brytning med sitt förflutna. Med sin presbyterialt synodala kyrkoförfattning har den återgått till urkyrkan och Skriften i strängaste form. Knös ser respektfullt

på den bibeltrohet och den andliga kraft, som utvecklats i den reformerta kristenheten. Men ett sådant språng, som där skett, kan antingen lyckas eller misslyckas. I de flesta reformerta kyrkor har enligt Knös den radikala reformen medfört söndringar och konflikter.

Knös ansluter sig till vad han kallar den konservativa reformen. Den är i sin innebörd analog med hans historiskt organiska kyrkobegrepp, vilket han nu utvecklar. Kyrkans yttre enhet är betingad av ett inre sammanhang. Den är inte ett aggregat utan en levande organism. Knös anför de bibliska bilderna av det andliga templet av levande stenar och av senapskornet, som växer upp till ett stort träd. Denna senare bilden anser Knös bäst tolka kyrkans väsen. Den organiska inre enheten avser den osynliga kyrkan. Den yttre gestaltningen är den synliga kyrkan med dess jordiska begränsning.

Medeltidskyrkans utveckling ser Knös som en förvildning av kyrkans träd. De reformerta kyrkogrundarna gjorde därför en rothuggning i misströstan om livsdugligheten över huvud taget. De lät ett nytt rotskott växa upp. Men de lutherska reformatorerna rensade trädet. Att på detta sätt ta till vara och vidareutveckla det livsdugliga, under det att man rensar bort det odugliga och felutvecklade, kallar Knös konservativ reform. Han vänder sig skarpt emot, att det skulle vara liktydigt med reaktion. Kyrkolagsförslaget 1846, exemplifierar Knös, var helt i linje med vad han definierat som konservativ reform. Och dock betraktades det av liberalerna i kommittén som fullt liberalt.

Denna organiska utveckling är enligt Knös den svenska kyrkoförfattningens kännetecken. Med en blick på samtidens »skotomani» varnar han för att från utlandet föra in för kyrkans väsen främmande nyheter. Den svenska kyrkan har själv under sin historiska utveckling utbildat de presbyteriala och synodala element, som gagnar den.

Svenska kyrkan är en statskyrka, fastslår Knös. Men denna yttre empiriska kyrka är oupplösligt förenad med den osynliga, de heligas samfund. Dess bibliska och konfessionella grund ligger därmed fast. Statligt och kyrkligt får inte sammanblandas. Kyrkans huvud är Kristus. Prästen är främst Kristi tjänare. Han kan följaktligen inte betraktas som statens ämbetsman.

Knös tar upp frågan om religionsfriheten, som ställts av den separatistiska väckelsen. Den är enligt hans mening en fråga för staten. Införande av religionsfrihet som en allmän princip bör dock inte ske, så länge ett bestämt allmänt behov inte finns. Och även när nu separatistiska partier börjat uppstå, bör först allt göras för att med andliga medel återföra dem till kyrkan. Sker detta förgäves, har kyrkan själv rätt att utesluta ur sin gemenskap dem, som redan tagit avstånd från kyrkans lära. Knös deklarerar därmed kyrkans egen rätt och hennes egenart i förhållande till staten. Separatisternas religiösa ställning i samhället och deras samfundsbildning är då en fråga för staten och inte för kyrkan. Och det är staten, som skall

lagstifta om deras ställning. Därför stadgas också i svensk lagstiftning om straff för avfall från kyrkans lära i kriminallag och inte i kyrkolag, påpekar Knös.[14]

Det är således statens sak att besluta om religionsfrihetens utsträckning, om dissenters och om samfundsformer utanför kyrkan. Samma gäller om vilka garantier och kontroller, som staten anser sig böra kräva av de religionspartier, som den tillåter vid sidan av Svenska kyrkan. Likaså åligger det staten att utöva sin prövningsrätt i fråga om behörigheten och ämbetsåliggandena för dessa samfundslärare. Om staten proklamerar religionsfrihet, måste den också, som Knös ser det, själv skydda sig från samhällsupplösande inflytelser.

Knös förutser, att en utvidgad religionsfrihet är nära förestående. Som den geijerlärjunge han är, är han uppmärksam på den nya tidens kännetecken. Inget land kan numera isolera sig från inflytande från andra. Eftersom religionsfrihet allmänt införts i utlandet, kommer kravet att göra sig starkare påmint också här. Det finns redan separatistiska partier inom Sveriges gränser. Åter kommer Knös till sin syn på kyrkans och prästernas eget ansvar inför vad som förestår. Ännu mer bör prästerna arbeta för bättre kristendomskunskap och för mer av sann gudsfruktan. Kyrkan som sådan måste klarare profilera sin lära som bibelgrundad evangelisk kyrka. Eljest kommer en utvidgad religionsfrihet att te sig överraskande för kyrkan, trots att man kan vara väl informerad om dess införande.

Knös avser reformer inom kyrkan. Han är klart medveten om den konfessionella enheten mellan den svenska kyrkan och de separatistiska lutherläsarna. Han är därför angelägen om att dessa ges större frihet inom kyrkan. »Ultralutheranerna» borde enligt hans mening få utbilda sina egna präster vid de teologiska fakulteterna och sedan låta dessa undergå prästexamen vid domkapitlet och ordineras av biskop.[15]

Vad Knös främst ser pocka på sin lösning, är väckelsens förhållande till kyrkans böcker. Lutherläsarnas kritik är befogad. De nya böckerna har en löslighet i läran, som inte kan försvaras. Kyrkans böcker bör därför omarbetas. Främst bör handboken och katekesen revideras, i någon mån också psalmboken. Redan nu bör tillstånd ges att använda den gamla handboken vid förrättningar, fr. a. vid dop och vid särskilda nattvardsgudstjänster. Där man så begär, borde den gamla katekesen få användas i undervisningen. Bara genom att skyndsamt vidta sådana åtgärder kan något hopp finnas att undvika problematiska sektbildningar, som skiljer sig från kyrkan och håller sig med egna fanatiserade präster.[16]

Utifrån sin historiskt organiska syn anser Knös, att tiden nu är mogen för att redan befintliga organ i Svenska kyrkan får vidareutvecklas. Han bygger huvudsakligen på 1846 års kyrkolagsförslag. Först anför Knös behovet av ett riksorgan för kyrkan. Han är därvid helt emot ett överkonsistorium av tysk modell. Erfarenheten har visat, att en överstyrelse av tjänstemän

förlamar och förtar intresset för kyrkolivet. En kyrkans egen representation skulle däremot bli ett kommunikationsmedel mellan stat och kyrka till nytta för båda.

Svenska kyrkan har haft ett sådant organ i de kyrkomöten, som upprättades under reformationstidevarvet. Men det kom ur bruk, när kyrkoärendena alltmer behandlades på riksdagarna, varigenom kyrko- och statsrepresentationen sammanföll. Knös ifrågasätter dock, om riksdagen längre har möjlighet att fungera också som kyrkorepresentation. Också prästeståndets ställning som kyrkans generalsynod har urholkats genom att de politiska frågorna mer och mer tagit överhand i riksdagen över de kyrkliga. Knös har kvar sina betänkligheter från 1844–45 års riksdag beträffande riksdagsprästernas politisering. Frestelsen att fungera som partimän i stället för som kyrkans företrädare är överväldigande.

Tiden är nu mogen att återupprätta kyrkomötet som kyrkans egen representation enligt kyrkans hävd. Detta rikskyrkliga organ skall på sätt som angivits i KLF 1846 bestå av präster och lekmän. Därmed skall kyrkan enligt Knös' förhoppning få förnyat andligt liv och frihet i presbyterial mening.[17]

Domkapitlen bör väljas av stiftets präster i stället för att utnämnas av konungen. Därmed skulle de övergå från statskyrkliga konsistorier till stiftsstyrelser. Knös' ståndpunkt har en negativ bakgrund i hans ingående kännedom om utvecklingen i Tyskland. Till 1848 års revolutionsrörelser i Tyskland bidrog, anser han, i inte ringa mån missförhållandena i de tyska lutherska landskyrkorna. Missnöjet med de av landsfursten tillsatta konsistorierna övergick till ett missnöje med regeringen och urladdades i en våldsam protest, orsakad även av denna sammanblandning av stat och kyrka.

Positivt grundar Knös sin syn på domkapitlens reformering på en svensk tradition. Här kommer Knös' ingående studier av 1600-talets författningsutveckling till tals. Han hänvisar till Joh. Rudbeckius' Kyrkoordning för sin syn på domkapitlen som synoder i begränsad mening. Liksom i KLF 1846 bör de ses som en delegation av stiftets prästerskap och i konsekvens därmed väljas av prästerskapet bland »de utmärktare av stiftets män».[18]

För Knös ligger kyrkans centrum i församlingen och hos prästen som församlingens herde. Kyrkorådet skall biträda pastor i församlingsvården. Det skall vara »pastors öga och öra», så att det kan ge anvisning om var dennes pastoralvård bäst behövs i de enskilda fallen. Knös anspelar på det aktuella läget, när han liksom Anjou framhåller kyrkorådet som den främsta möjligheten att bedriva en inre mission. Kyrkorådet är ett i församlingen framvuxet organ. Inre missionens organisationsförsök betecknar Knös som en nyhet utifrån och därför dömt att misslyckas. Han konstaterar med tillfredsställelse, att ingen inre mission behövts i de presbyteriala kyrkor, som haft lekmannaäldste påminnande om kyrkorådet i Svenska kyrkan.

Men han fastslår nu mer bestämt än tidigare, att kyrkorådet och lekmännen endast har en biträdande funktion i förhållande till ämbetet.

Knös tar i detta sammanhang upp frågan, hur konventikelplakatet skall uppfattas. Det bör tolkas så, att större mötesfrihet ges åt alla kyrkomedlemmar. Slutna sammankomster av personer, som känner varandra, skall vara tillåtna. Han hänvisar till formuleringen i KLF 1846, som stadgar, att församlingsprästen på lämpligt sätt skall uppmuntra husandakten. Han understryker, att stadgandet avsiktligt givits en vid formulering för att rymma en vidgad mötesfrihet.[19]

Det primära i kyrkans organisation kommer också till uttryck på det ekonomiska området. Knös belyser detta med den pågående reformen av församlingsprästens löneförhållanden. S. Alsne har behandlat den betydelsefulla förenkling och förbättring av församlingsprästens ekonomiska villkor, som pågick efter 1848.[20] Knös är positiv till denna pågående övergång från tiondelön till kontantersättning genom konventioner mellan präst och församling. Därigenom inträder en nödvändig reda i prästens löneförhållanden. Detta innebär, att den kommun, som valt prästen, även avlönar honom. Knös är bestämd i sin åsikt. Ett avlöningssystem, förankrat på lokalplanet, garanterar bäst kyrkans fria utveckling. Att lämna tiondeinkomsterna åt staten, för vilket röster höjdes, var däremot helt förkastligt. På det ekonomiska området låg Knös' uppfattning helt i linje med den teologiska synen, att kyrkans grund är församlingen. Knös säger också klart ifrån, att prästen mer är kyrkokommunens än statens tjänsteman. Församlingen bör därför också få en friare valrätt i fråga om sina präster.[21]

Knös' föredrag hölls som ovan framgått vid den tid prästeståndet behandlade Kungl. Maj:ts remiss. Vid denna session framlade Sandberg läsarnas inlagor i ståndet. Hela våren förflöt utan att ståndet behandlade det känsliga ärendet, som hänskjutits till pastoralavdelningen. Stämningen i ståndet hade då förbättrats betydligt, sedan den liberale Thomander den 1 maj nödgats lämna riksdagen efter att ha blivit utnämnd till domprost i Göteborg. Därmed förlorade han sin rätt att sitta i riksdagen som representant för Lunds stift.[22]

Under den tid som pastoralavdelningen behandlade remissen, hölls den 9–10 juli konferens i Gävle för ärkestiftets präster. Där behandlades Inre mission och lekmannaverksamhet positivt. Behovet av en revision av kyrkans böcker poängterades. Svebilius' katekes borde redan nu få ersätta Lindbloms.[23]

2. PASTORALAVDELNINGENS UTLÅTANDE

Pastoralavdelningen gick utförligt och med stort allvar in för sin grannlaga uppgift att informera Kungl. Maj:t om ståndets åsikt i denna för kyrkan allvarliga fråga om läseriets förhållande till kyrkans lagliga ordning.[24]

I sitt utlåtande framhöll pastoralavdelningen, att de norrländska kyrkoherdarna i sina remissutlåtanden till Härnösands domkapitel omnämnt, att den gamla handboken och katekesen kunde användas utan hinder, om större förtroende visades den. Gentemot uppfattningen, att läsarorolighetema berodde på en inomkyrklig ortodox oppositionsrörelse inskärptes, att dessa var av äldre datum än de nya böckerna. Vidare framhölls, att Uppsala domkapitel i sitt remissutlåtande 1846 uttalat, att ingen förändring av kyrkans antagna böcker borde vidtas, förrän behovet blivit allmänt erkänt i hela folket. Först när en samlad riksdag hos Kungl. Maj:t hemställt, att åtgärder var nödvändiga, borde sådana vidtas.

Tvärtemot uppsalateologernas hållning 1849–51 har pastoralavdelningen således på detta sätt redovisat, att de kyrkliga myndigheterna inte förordat några reformer för att förhindra, att läseriet övergick till separatism. På så sätt hade pastoralavdelningen ställt sig avvisande till Knös' och Beckmans reformidéer om hur det separatistiska läseriet skulle bemötas.

Pastoralavdelningen går så över till att behandla JK:s memorial. JK:s liberala samhällssyn avvisas med dess tilltro till bildning och upplysning som medel att komma till rätta med läseriet. Tyngdpunkten i pastoralavdelningens utlåtande ligger i den statskyrkliga juridiska argumenteringen. Här uttalar sig ståndet utifrån sin teologiska grundsyn på kyrkan. Det är Reuterdahl, som för pennan. Utlåtandet ger en dogmatisk utläggning av förhållandet antropologi-soteriologi, förhållandet mellan nåd och rättfärdiggörelse, tro och helgelse. Svenska kyrkan är en evangelisk luthersk bekännelsekyrka. Rubbas dess lärosatser uppstår villfarelse. Denna får konsekvenser för samhället. Kyrka och samhälle utgör en organism. Villfarelsen sprider sig i människors enskilda liv, i kyrkan och samhället. Här finns intet av Beckmans syn på bekännelseenheten i de olika sätten att uppleva den evangelisk lutherska tron. Med skärpa fördömer utlåtandet hedbergianismens ensidigheter i synen på rättfärdiggörelsen genom tron och läsarnas kritik mot de nya liturgiska böckerna. Dessa är församlingens huvudböcker. Separatistläsarnas beskyllningar mot kyrkans antagna böcker inför konungen och kyrkan är obefogade, eftersom motsvarande kritik icke hörs från det svenska folket.

Reuterdahl använder sin hegelskt romantiska syn och ger det korporativa medvetandet en kyrklig tolkning, som riktas mot liberalernas betoning av rationalism och individualism. Den enskildes samvete kan inte sättas emot kyrkans och hennes medlemmars samvete. JK:s förslag förkastas, då det strider mot kyrkans författningsrättsliga ställning. I sak avvisas Knös' förslag i hans »Om reformer . . .», där han biträder läsarnas förslag om att få utbildade präster, som delar deras tro och samvetsövertygelse, eller att i annat fall få utträda.

Grundläggande för utlåtandet är Reuterdahls hegelskt konfessionella ståndssamhällssyn. Ett utträde ur kyrkan är emot hela den kyrkliga och

borgerliga ordningen. Denna måste förändras, innan konungen kan medge ett utträde. Prästeståndet kan inte tillstyrka en sådan begäran.

När utlåtandet föredragits i ståndet, tog den av sjukdom brutne talmannen af Wingård för ovanlighetens skull till orda. Han vände sig mot att man skulle ge frihet till de styvnackade. Halsstarrigheten låg i det norrländska kynnet. Men frågan, som låg bakom, fann af Wingård mer vittgående. »Det är demokratin i kyrkan som vill göra sig gällande, utan vårdsamhet om dess bestånd eller aktning för andras rättigheter. Får Svenska kyrkan olyckligtvis tillåtna dissenters, så skall man glömma, att vårda de gemensamma sanningarna för att fejda för eller emot de omtvistade. Och med detsamma faller kyrkan i lägervall.»[25]

I ärkebiskopens yttrande låg inget som stred mot uppsalateologernas strävan att genom själavårdande åtgärder bevara väckelsen inom kyrkan och förhindra kyrkans söndring, men inte heller något, som stödde deras krav på reformer. I Reuterdahls uppfattning däremot låg en annan mer ideologiskt bestämd syn på kyrkans konfessionella homogenitet, dess samband med staten och rättsordningen och ståndssamhället. Reuterdahls skarpa dogmatiska polemik mot separatisterna mildrades av hans yrkande i pastoralavdelningen, att ståndet skulle begära en revision av kyrkans böcker för att därmed bemöta kritiken. Denna skenbara inkonsekvens ligger i linje med Reuterdahls öppna teologiska grundsyn.[26] Dess tonvikt ligger på att bevara den religiösa enheten och den teologiska friheten. Det blev också ståndets beslut.

Prästeståndet hade därmed omintetgjort uppsalateologernas, JK:s och Kungl. Maj:ts tidigare avvaktande försök att lösa konflikten mellan väckelsen och den statskyrkliga lagstiftningen.

Ingen av uppsalateologerna bevistade, som ovan anförts, riksdagen. Som representant för universitet deltog F. F. Carlson. Han beklagade, att en sådan författning som konventikelplakatet måste bibehållas, därför att de stadganden, som föreslogs ersätta konventikelplakatet, inte var ändamålsenliga. Han talade i uppsalateologernas anda, då han konstaterar, att konventikelplakatet nu höll på att förkväva det religiösa liv, som de kristliga sinnenas behov av gemensam andakt ville underhålla. Det var bekännelsens egen sanning, som skulle hålla kvar bekännarna. Något sådant kunde inte åstadkommas genom något slags förbud. Domprosten Björling från Västerås företrädde den motsatta ståndpunkten. Han fann, att konventikelplakatet var nödvändigt för statsreligionen.[27]

VII. Vid vägskälet

INLEDNING

Statskyrka och reform

På 1850–51 års riksdag hade kungamakten närmat sig kyrkan på ett sätt som gjort det möjligt för de konservativa kyrkopolitikerna att förstärka sina positioner. Inom prästeståndet hade de liberalt sinnade hållits nere både genom ärkebiskopens resoluta framträdande och genom Reuterdahls förmåga att teologiskt formulera en kyrkosyn, som skapade en kyrkopolitisk grund för ståndets samverkan med kungamakten. Samtidigt hade dock uppsalateologerna, medan pastoralavdelningen under våren och sommaren 1851 behandlade läsarfrågan, utvecklat en kraftig aktivitet för sin kyrkoreformatoriska linje. Inom fakulteten hade nu Beckman tillträtt professuren i dogmatik, något som i pressen apostroferats med att han hade böjelse för konventiklar och att C. A. Torén bland de teologiska lärarna stod på samma linje.[1] För dem låg kyrkans framtid i att kyrka och väckelse bevarade sitt andliga samband på den evangeliska bekännelsens grund och att kyrkan avhöll sig från politiska ställningstaganden. De hade därför med oro sett, att kyrkan på 1850–51 års riksdag drogs in i politiken.

Men kyrkan kunde inte, som de ickepolitiska teologerna trodde, undgå att beröras av de stora samhällsbrytningarna. Alltifrån 1840–41 års riksdag hade kyrkan av den liberala oppositionen betraktats som ståndssamhällets bevarare. På samtliga riksdagar efter 1841 hade förekommit pöbelupplopp mot ärkebiskopens hus. Från väckelsens sida åter växte oppositionen mot att kyrkan fortfarande var bunden vid staten enligt den tidigare territorialkyrkliga samhällssynen. Kyrkorättsliga reformer var dock på gång, sedan Oscar vid sitt trontillträde 1844 anpassat sig till den nya tiden. Härefter hade ecklesiastikministerposten inte beklätts av någon kyrkans man.

Vid slutet av 1850–51 års riksdag aktualiserades frågan, huruvida det närmande kring en konservativ politik mellan stat och kyrka, som skett på riksdagen skulle göras bestående. Ärkebiskop af Wingård dog den 19 september, omedelbart efter riksdagens slut. Då var ecklesiastikminister Genberg redan deciderad till biskop i Kalmar och hans efterträdare diskuterades. Uppenbarligen var Knös då påtänkt till ecklesiastikministerposten.[2] Men Knös' namn var icke populärt från kyrkans sida. På 1850–51 års riksdag hade prästeståndet avvisat reformer av domkapitlen i Knös' presbyterialt synodala anda och slagit vakt om domkapitlens fortsatta ställning som statskyrkliga kulturorgan. Knös' kollega Anjou hade i Tidskrift för Svenska Kyrkan gått på samma linje. Som redaktör för tidskriften hade han

i det längsta dröjt att publicera Knös' artikel »Om reformer inom Svenska Kyrkan». När den äntligen kom i tryck hade Anjou försett den med ett längre genmäle, riktat mot Knös' synodala domkapitelsreform. Den för Svenska kyrkan rätta ordningen var enligt Anjou att behålla domkapitlens ämbetsställning inom statsorganisationen.[3]

Kungl. Maj:t hade uppenbarligen hyst stor tvekan, om man skulle bekläda ecklesiastikministerposten med en kyrkans man eller fullfölja en liberal ämbetsmannapolitik i JK:s anda och utnämna en jurist efter Genberg till ecklesiastikminister. Efter en viss tvekan beslöt dock regeringen att avvakta med att tillsätta ecklesiastikminister till dess ny ärkebiskop blivit vald. Ärkebiskopstillsättningen påskyndades alltså. Redan i december var valresultatet klart. I de sammanlagda valen fick ståndets v. talman, den 67-årige strängnäsbiskopen Olof Holmström högsta röstetalet med den 51-årige skarabiskopen J. A. Butsch på andra rummet. Sin uppskattning av Reuterdahls insatser på riksdagarna visade valkorporationerna genom att uppsätta denne på tredje rummet.

Varken Holmström eller Butsch önskade komma i fråga. I somliga kretsar väntade man, i andra befarade man, att Reuterdahl skulle bli utnämnd. I mitten på januari 1852 utnämndes Olof Holmström till ärkebiskop. På 1850–51 års riksdag hade han som vice talman och som ersättare för den ålderstigne af Wingård stött Reuterdahl och pastoralavdelningens förslag till yttrande om väckelsen.[4]

Ecklesiastikministerposten återstod. Prästerskapet såg ogärna en kyrkans man på denna post. Man förutsåg, att den liberala opinionen i den skärpta religionsfrihetsdebatten skulle rikta sina angrepp mot ecklesiastikministern. Med en teolog på posten skulle kyrkan få klä skott för regeringens politik vid de kommande brytningarna. F. F. Carlson skriver till A. F. Beckman vid tiden för Holmströms utnämning den 13 januari: »Mycket har jag hört talas om en ny föredragande i ecklesiastikärendena, men summan är, att ingen vet och att regeringen får mer än svårt att få någon.» Man började förutsätta, att av de konsultativa statsråden, greve C. G. Mörner skulle få ta hand om kyrkoärendena. Men Mörner var jurist och det tilltalade prästerna föga, att jämte JK ytterligare en jurist skulle ha inflytande över kyrkans ärenden. Å andra sidan var oviljan från liberalernas sida stor mot att få Reuterdahl som ecklesiastikminister. Kronprins Carl åter var angelägen att fullfölja den konservativa vändning politiken tagit på 1850–51 års riksdag och övade påtryckningar på Reuterdahl genom att framhålla, hur starkt den konservativa politiken var förankrad i ministären. I slutet av mars gav Reuterdahl vika för kronprinsens påtryckningar och utnämndes till chef för ecklesiastikdepartementet.[5]

Under 1852–1853 profilerades linjen mellan uppsalateologernas inriktning på att bevara väckelsen inom kyrkan och prästeståndets ämbetsbestämda syn på Svenska kyrkans ordning och författning. Uppsalateologer-

nas utsikter att förhindra den radikala väckelsen att separera från kyrkan hade förminskats i och med att de hade misslyckats i sin strävan att behålla Anders Wiberg som präst i Svenska kyrkan. Hösten 1851 hade han avsagt sig prästämbetet. Tidningen Evangelisten, som Beckman hade räknat in bland de lutherska tidningarna, hade Wiberg övertagit från Hedberg våren 1851 och gjort till språkrör för det separatistiska lutherläseriet. I denna hade Wiberg hösten 1851 tagit till orda i religionsfrihetsfrågan genom artikeln »Några ord om samvetsfrihet». I Henschens serie Kyrka och Stat hade han givit ut »Hurudan är religionsfriheten nu i Sverige enligt lag? b) i avseende på sakramentens utdelande av andra än präster». Han hade också kommit i konflikt med Hedberg om barndopets bibelenlighet. Hedbergianerna hade på så sätt börjat övergå till baptismen.[6] Därmed hade utsikterna förändrats för uppsalateologernas reformprogram, som åsyftade att inom kyrkan bevara det bekännelsetrogna nya läseriet.

På den kyrkoreformatoriska linjen hade den liberala vänstern, som följde C. A. Bergmans religionsfrihetslinje, i Evangelisk Kyrkovän fått ett opinionsorgan för sin frikyrkosyn. Uppsalateologerna tvingades å sin sida våren 1852 att lägga ned Tidskrift för Svenska Kyrkan, sedan deras förhoppningar gäckats att göra den till »a standard publication» för Svenska kyrkan.[7]

Uppsalateologerna hade dock inte uppgett sin målsättning att åstadkomma en reform av Svenska kyrkan, som bevarade väckelsen inom denna. Tvärtom hade prästeståndets ställningstagande på 1850–51 års riksdag gjort det mer angeläget för uppsalateologerna att markera, att detta inte svarade mot deras kyrkosyn och målsättning för den svenska kyrkan.

Knös' pastoralteologiska gärning hade åsyftat att göra prästerna medvetna om att väckelsen var ett livgivande element i kyrkan. Prästernas inställning och kyrkans författning skulle inriktas därpå. Knös hade hela tiden varit kritisk till prästeståndet. Han hade velat aktivera prästerna genom pastoralkonferenser och sedan början av 1840-talet varit själen i Uppsala teologiska sällskap, där aktuella frågor diskuterades.[8]

Våren 1852 hade Knös utnämnts till domprost i Uppsala. Han hade långvarig kännedom om stiftet och stor kyrkorättslig erfarenhet. Med den konciliante Holmström som nybliven stiftschef kunde han fullfölja sin väckelsevänliga politik. Till vice pastor i Uppsala utsåg han J. E. Ekelundh. Av läsarhövdingen Henschen fick denne vitsordet att vara »den förste, nästan ende icke läsarpräst, som bröt med skråbröderna och bevistade de föraktade läsarnas sammankomster».[9]

I ärkestiftet hade man under sommaren 1851 i Gävle hållit en prästkonferens närmast för stiftets norra del. Det skedde vid samma tid som pastoralavdelningen i riksdagen arbetade med sitt avvisande yttrande beträffande de stränga lutherläsarna med Reuterdahl som drivande kraft. Ärkebiskop af Wingård var på riksdagen men hade ställt sig som konferen-

sens beskyddare. Konferensen hade ett inslag även av lekmän, fr. a. lärare. Dess inriktning även på opinionsbildning framgick av att den var öppen för allmänheten. Uteslutande aktuella kyrkliga frågor hade behandlats. Så var inställningen över lag positiv till norrlandsläsarnas krav i fråga om kyrkans böcker. Bruket av den ovillkorliga avlösningen i det enskilda skriftermålet sågs som en pastoral åtgärd, som den enskilde prästen hade frihet att vidta. Röster höjdes för att detta borde få avgöras av pastor med hänsyn till omständigheterna också vid allmänt skriftermål. Under själva konferensen gjordes en jämförelse mellan Svebilius' och Lindbloms katekeser. Den förra gavs bestämt företräde i fråga om läran. Konferensens syn på de kyrkliga frågorna gavs spridning genom att uppsalateologerna publicerade dess förhandlingar i Tidskrift för Svenska Kyrkan.[10]

Under den nye ärkebiskopen Holmströms beskydd fullföljer uppsalateologerna denna linje. I Holmströms närvaro hölls i augusti 1852 den första prästkonferensen för ärkestiftet med Uppsala prästsällskap som inbjudare. Knös, som varit Uppsala prästsällskaps primus motor alltsedan dess grundande 1842 satt som ordförande. Anjou och Beckman deltog aktivt. Stockholms prästsällskap slöt upp med sina främsta företrädare.

Lekmannafrågan och religionsfriheten i förhållande till kyrkans bekännelse var ett framträdande diskussionstema. Deltagarna såg genomgående positivt på att lekmännen tog ansvar i församlingsvården. Det fanns i princip ingen tvekan om att religionsfriheten tillhörde den evangelisk lutherska kyrkans väsen. I praktiken ansåg man, att religionsfriheten måste begränsas utifrån vad som kunde medges med hänsyn till den svenska kyrkans eget fortbestånd. Man fann det vidare vara förenligt med den evangelisk lutherska kyrkans lära, att lekmän i nödfall administrerade nådemedlen. Frågan komplicerades dock, när den fördes vidare till lekmannapredikantens och läsarsamlingarnas berättigande. Läsardebatten fick stor spännvidd från Erik Jansson till C. O. Rosenius och Oscar Ahnfelt.

Debatten hade härmed kommit in på frågeställningar, som varit centrala för A. F. Beckman i hans inställning till den lekmannaledda väckelsen. Han fällde här det avgörande ordet just utifrån nödfallsaspekten. Dessa läsarsamlingar hörde visserligen inte till normalt kyrkoliv. Men de var inte desto mindre nödvändiga, när prästen som skulle förmedla andligt liv till sin församling, själv var andligt död. Confessio Augustanas ställning som den svenska kyrkans bekännelse i förhållande till de övriga bekännelseskrifterna diskuterades i konferensen. Man stannade för att kyrkan var förpliktad till bekännelseskrifterna som helhet, alltså hela konkordieboken. Frågan om bekännelseskrifternas tidsbundenhet i förhållande till Skriften får dock en snabbelysning i konstaterandet, att i de delar, som bekännelseskrifterna kan strida mot Bibeln, skall de betraktas som människoord.[11]

Genombrottet efter 1850–51 års riksdag för en konservativ statskyrkopolitik ökade de reformvänliga gruppernas iver att bearbeta den allmänna opinionen. De mot slutet av 1840-talet allt talrikare prästsällskapen blev ett forum för dessa presbyteriala tendenser. Dessa radikaliserades, sedan konungen hade överlämnat åt prästeståndet att som ett kyrkans organ uttala sig om de uppkomna religiösa oroligheterna.

Uppsalateologernas moderata reformlinje kom härvid i kläm mellan regeringens konservativa kyrkopolitik och religionsfrihetsvännernas ökade krav på en helt ny kyrkoförfattning. Inom prästsällskapen var opinionen för att lösa den uppkomna spänningen mellan väckelsen och statskyrkoformen genom ett av konungen inkallat kyrkomöte, på samma sätt som skett vid Uppsala möte 1593.[12]

1. REUTERDAHL, UPPSALATEOLOGERNA OCH ORSALÄSERIET

Den följande utvecklingen kom att bestämmas av den nye ecklesiastikministerns konservativa kyrkopolitik. Reuterdahl såg som sin främsta uppgift att reparera sin företrädare Genbergs försummelse och bringa till ett slut de ouppklarade rättssakerna med de separatistiska läsarna. Dessa hade vunnit i aktualitet genom pastoralavdelningens och prästeståndets beslut på riksdagen. Lutherläseriet hade kort därpå gått in i en separatistisk fåra. Läsarna, som var påverkade av Hedbergs hyperevangelism, hade ytterligare radikaliserats genom Wiberg.

I Orsa började 1851 läsarnas opposition mot handboken yttra sig i att de gick oskriftade till nattvarden. Läsarna började också att ha egna sammankomster på gudstjänsttid. De övergick följande år till egna nattvardsgångar med lekmän som utdelare. På hösten 1852 invigdes under handpåläggning och bön Dordlova Erik Ersson till läsarnas präst. Därmed hade orsaläsarna konstituerat sig som egen församling. Åtgärderna från Orsa församlings sida att återföra läsarna till kyrkan hade varit utan verkan. Domkapitlets ansträngningar ledde inte till något resultat, inte heller den generalvisitation, som Reuterdahl utverkat av konungen i början av 1853.[13]

Från 1852 och framåt ställdes av myndigheterna gång på gång frågan, hur den rådande lagstiftningen skulle användas i fråga om orsaläsarna. I inlagor och yttranden från sockenmännen, domkapitlet och visitationskommittén till Kungl. Maj:t restes kravet på att gällande religionslagar skulle tillämpas. En rad religionsmål mot läsarna och inlagor från läsarna angående kyrkans böcker hade samlats på konungens bord. Dessa gällde förutom orsaläseriet också norrlandsläseriet från 1844 och senare.[14]

Ecklesiastikminister Reuterdahl såg som sin uppgift att föra fram målen till ett avgörande. När visitationshandlingarna från Orsa kommit, fattade

Kungl. Maj:t enligt Reuterdahl beslutet, att separatisterna i Orsa skulle undervisas, förmanas och varnas och om detta blev resultatlöst åtalas. 1735 års religionsstadga skulle uppenbarligen användas. Innan beslutet föredragits i konseljen hade Reuterdahl sammanträffat med Knös. Ecklesiastikministern var tydligen angelägen om stöd för den kyrkopolitiska linje, som han utformat i pastoralavdelningens utlåtande på riksdagen 1851. Som framgått ovan var utlåtandet starkt kritiskt mot JK:s toleranta syn på läseriet och därmed också mot den av regeringen hittills förda avvaktande politiken. Reuterdahl kunde därför vänta sig opposition i konseljen från juristerna, i synnerhet sedan prästsällskapsmötena börjat agera i saken och ärkebiskopen stått som beskyddare för det av Knös ledda prästsällskapsmötet i augusti 1852.

Vid samtalet med Knös föreslog Reuterdahl, att orsahandlingarna skulle få gå på remiss till ärkebiskopen och teologiska fakulteten, då han väntade sig »ett förståndigt ord» från Uppsala. Knös gick med på detta.[15]

Teologiska fakulteten sammanträdde den 7 april 1853. Närvarande var dekanus professor Anjou, professorerna Knös och Beckman och t.f. professor Torén. Inom fakulteten fanns spänningar i inställningen till läseriet, som framkommit i domkapitlets handläggning av fallet Wiberg. Då möjligheten att påverka regeringen låg i att yttrandet var återhållsamt, formulerade dekanus, den mest konservative i fakulteten, utlåtandet.[16]

Fakulteten höll sig till remisshandlingarna[17] och fann, att konventiklar börjat hållas från 1850, att 1851 tvivel uppkommit om renlärigheten i kyrkans böcker, främst genom tidningen Evangelisten. Vidare att läsarna 1852 hade helt skilt sig från kyrkan och invigt präster åt sig på brukligt sätt. De hade vid sina gudstjänster jämte Bibeln använt Luthers postillor och för alla kyrkliga handlingar den gamla handboken. De hade inrättat egna skolor, där den gamla katekesen användes, etc.

Sedan fakulteten så redogjort för fakta, avgränsar den sig från den juridiska sidan av saken och finner sig ha två frågor förelagda för yttrande, dels separatisternas beskyllning mot kyrkan att omfatta falsk lära, dels huruvida separatisterna själva överensstämde eller avvek från kyrkans bekännelse. Fakulteten lägger alltså bekännelseaspekten på separatistfrågan som grund för sin bedömning.

Den teologiska väg, som pastoralavdelningen slagit in på, berör fakulteten inte närmare. Utlåtandet präglas av den själavårdande syn på den separerande väckelsen, som väglett Uppsala domkapitel alltsedan dess behandling av erikjansismen. Separatisterna har tagit avstånd från kyrkan mer av missförstånd än av direkt villfarelse. Men uppsalateologerna tvingas nu att profilera sig, eftersom lärofrågan genom separatisternas bruk av sakramenten och vigning av präster på ett nytt sätt kommit i blickpunkten.

Orsaläsarna riktade anklagelser mot kyrkan för falsk lära under stark kritik mot de nya böckerna. Deras förutsättning var samtidigt, att de själva

godkände och hyllade kyrkans bekännelse i de symboliska böckerna. Med detta hade läsarna enligt fakulteten ställt frågan på sin spets.

Fakulteten medger, att läsarnas kritik av olutherska element i de nya böckerna är befogad. I förhållande till 1693 års handbok och Svebilius' katekes bär kyrkans nuvarande böcker bestämda spår av lagiskhet och har en moraliserande anda. Fakulteten igenkänner här rationalistiska strömningar och inflytandet från sådana liturgier, som hade nått vårt land vid sekelskiftet. Det finns därför grund för att orsaläsarna känner oro och tar avstånd från kyrkans böcker. Allmänt sett kan en sådan oro bottna i en djup kristen erfarenhet. Men även om böckernas beskaffenhet gör, att de lätt tolkas i sådan riktning, så har de dock en luthersk substans, som gör att de kan användas i kyrkan. Kritiken mot dem beror således även på missförstånd.

Som Knös uttalat i »Reformer» 1851, ger nu fakulteten i det konkreta fallet separatisterna delvis rätt och urskuldar läsarna. Samtidigt beklagar den, att orsaläsarna gått så långt, att de avsöndrat sig från kyrkan. Fakulteten låter i sitt utlåtande till Kungl. Maj:t förstå, att den å ena sidan ser den fullbordade separatismen som en ledarnas skuld, men att den å andra sidan också ser väckelsen som sådan som något positivt.

Fakultetens andra frågeställning är, om läsarna själva överensstämmer med kyrkans bekännelse. Den konstaterar, att de skrifter, som orsaläsarna använder i gudstjänsten och undervisningen stöder trovärdigheten i deras försäkran, att de helt ansluter sig till kyrkans bekännelse och lära enligt bekännelseskrifterna. Deras bruk av Rutströms sångbok, som betecknats som tvivelaktig, finner fakulteten inte vara något att bry sig om. På liknande sätt är deras avståndstagande från Nohrborgs postilla för dess »trappstegstro» inte sådant, som avlägsnar dem från bekännelsen. Läsarna kan väl i denna sak kritiseras för sin ensidighet i nådesbegreppet. Men beskyller man dem för avsteg från läran på den grunden, då måste man ge varje ensidighet i kyrkan en sådan beteckning och det önskar inte fakulteten. Även med den ensidighet orsaläseriet har, ryms denna väckelse inom kyrkans bekännelse. Fakulteten har i princip den syn på väckelsens plats inom kyrkans bekännelse, som Beckman hävdat i sin tidskriftsrecension i Tidskrift för Svenska Kyrkan 1849.

Men, hävdar fakulteten, när orsaläsarnas ledare tagit till sig kyrkans ämbete, har de handlat i strid med Augsburgska bekännelsen. De har handlat under förutsättningen och med övertygelsen, att kyrkan avfallit från sin bekännelse. De skulle då enligt Luther ha rätt och skyldighet att åt sig inviga renläriga präster. Nu är dock kyrkan, trots vad som med rätta kan sägas mot henne, i huvudsak renlärig. Det faller då på sin egen omöjlighet, att orsaläsarna med samma bekännelse som kyrkan kan ställa sig utanför kyrkan med bekännelsetroheten som motiv för sin församlingsbildning och sitt ämbete. Uppsalateologerna anför således sin syn på den gemensamma

bekännelsen som det sammanhållande bandet i kyrkan som ett argument för att orsaläsarna alltjämt är kvar i kyrkan.

Fakulteten fastslår också med ledning av remisshandlingarna, att orsaläsarna väl har den kristendomskunskap, som kyrkan i allmänhet fordrar av sina medlemmar. Men den ligger vida under vad som med skäl kan fordras av dem som skall vara »andras lärare och ledare». Här antyder uppsalateologerna vad Knös i »Reformer» varit inne på. Kyrkan skulle förhindra lutherska dissenterförsamlingar att uppkomma genom att gå ultralutheranerna till mötes och erbjuda deras ledare att vid de teologiska fakulteterna få prästutbildning. Det skulle göra deras åtgärd att själva viga präster åt sig obehövlig. Men det betydelsefulla i fakultetens yttrande till Kungl. Maj:t, d.v.s. till Reuterdahl är dock, att den inte betecknar orsaläsarnas prästvigning som en heretisk åtgärd. Den nöjer sig med att förklara den stå i uppenbar strid »med vår kyrkas rätt och ordning».

Fakulteten kommer till sina slutsynpunkter. Den anser inte, att det är mycket att göra åt de halsstarriga. Den är heller inte optimistisk nog att tro, att en fortsatt undervisning och förmaning över huvud taget kommer att få önskad effekt. Fakulteten hänskjuter till Kungl. Maj:ts vishet att under dessa omständigheter finna en god medelväg mellan vad »kyrkans rätt och ordning» kan kräva och en varsam fördragsamhet med separatisterna kan föranleda.

Med uppräknande av en rad ömmande omständigheter föreslår så fakulteten i sin slutkläm, att konungen måtte tillåta, att i Svenska kyrkan de gamla böckerna får begagnas i så måtto, att dop får förrättas efter 1693 års handbok, att enskild avlösning vid nattvardsgång får ske enligt KL 1686, 8 kap. 1§ och med befrielse från det allmänna skriftermålet och slutligen att Svebilius' katekes får användas i undervisningen. Vad psalmboken beträffar begränsar sig fakulteten till att föreslå, att stiftstyrelserna skall uppmana prästerna att undvika psalmer, som kan vålla förargelse.[18]

Ärkebiskop Holmström instämde i sitt utlåtande med teologiska fakulteten.

Ecklesiastikministern karakteriserade fakultetens yttrande som »mycket svävande, oredigt, jag kan väl säga olutherskt». Ärkebiskopen fick en reprimand för sin följsamhet mot fakulteten. Detta hade förvånat Reuterdahl, eftersom Holmström så tappert hade stått på hans sida på riksdagen 1851. Ärkebiskopen fick därför order att inkomma med ett nytt utlåtande. Detta anslöt sig nu i sin slutsats till prästeståndets yttrande på 1851 års riksdag, att det enskilda samvetet icke fick ha företräde framför kyrkans samvete. Ärkebiskopens ändrade skrivelse gagnade därmed bättre Reuterdahls syftning till en stram juridisk hållning mot orsaläsarna från Kungl. Maj:ts sida.[19]

När de under snart tio år samlade inlagorna från läsarna upptogs till behandling våren 1853, hade ecklesiastikministern tillsammans med kron-

prins Carl handlingslinjen klar. Pastoralavdelningens utlåtande 1851 var grunddokumentet. Ärkebiskopens och uppsalafakultetens utlåtande hade Reuterdahl avsett att bli ett stöd för en fast kyrklig hållning mot läseriet. När målen behandlades i konselj den 29 april 1853 fick ordföranden, kronprinsen, ett raseriutbrott vid föredragningen. Vid en uppvaktning hos tronföljaren ett år senare fick Beckman kännas vid efterverkan av denna reaktion. Beckman refererar kronprinsens egen återgivning av sina känslor. »Med mycken möda», sade kronprinsen, »hade jag fått det därhän, att man var betänkt på allvarsamma åtgärder, och så kom detta förbannade anförande och väckte stor sensation i konseljen, där civilisterna började dra öronen åt sig. Jag blev så arg, att jag tänkte bums, bums fara till Uppsala».[20]

Kungl. Maj:ts beslut den 29 april 1853 var ett avslag på läsarnas framställningar att kyrkans äldre böcker skulle få begagnas offentligt. Inför möjligheten av ett sådant beslut hade läsarna alternativt begärt att få bilda egna församlingar och få präster utbildade i Svenska kyrkan, villiga att betjäna sig. Avsikten hade närmast varit att under dessa förhållanden Anders Wiberg skulle bli läsarnas präst. Knös hade i artikeln »Om reformer...» angett detta som en möjlighet vid en mer framträdande luthersk separatism. I motsats härtill finner Kungl. Maj:t en sådan anordning stridande mot hela den svenska samhällsordningen. Följaktligen avslogs också denna begäran.[21]

Konseljbeslutet delgavs domkapitlen i Uppsala och Härnösand i tämligen likalydande skrivelser. Kungl. Maj:t lät meddela, att det inte förelåg omedelbar anledning till åtal mot norrlands- och hälsingeläsarna. Kungl. Maj:t hade dock anbefallt JK att förordna om åtal, ifall den svenska kyrkans ordning och fred vidare skulle störas. Religionssammankomster, som var förbjudna i författningarna, skulle åtalas såväl beträffande oordningarnas anstiftare och ledare som dem, som öppnat sina hem för dem. I synnerhet det senare måste betraktas som en skärpning av gällande praxis. JK ålades att generellt låta brott mot konventikelplakatet gå till åtal i stadgans hela utsträckning.

Prästerna i Härnösands stift och ärkestiftet delgavs Kungl. Maj:ts skrivelse genom domkapitlets cirkulär. Dessa domkapitel hade inte mycken förståelse för Reuterdahls legala enhetskyrkolinje. I en efterskrift påminner Härnösands domkapitel församlingsprästerna, att andliga rörelser kan ledas endast av andliga krafter. Förvillelser kan endast mötas med andliga vapen. Låter de förvillade sig inte föras in på rätt väg, ingår det i prästens kall att lida och visa tålamod. I samma anda förmanar Uppsala domkapitel: »Varhelst religiösa rörelser visar sig skall de mötas med kärlek och varsamhet. På undervisningens och övertygelsens väg bör de missnöjda ledas till ordning och stillhet».[22]

Kungl. Maj:ts skrivelse till Västerås domkapitel beträffande orsaläseriet

skiljer sig från de två andra. Åtal skulle verkställas i de många fall, då sakramenten förvaltades av lekmän. JK hade likaledes att anbefalla åtal mot alla dem, som brutit mot konventikelplakatet, såväl mot dem som varit initiativtagare och ledare för läsarsamlingarna som dem som öppnat sina hem för dem. Beträffande orsaläsarna tillbakavisar Kungl. Maj:t påståendena om bristande renlärighet i Svenska kyrkan. Detta kan också betraktas som en reprimand till uppsalateologerna för deras »olutherska» utlåtande av den 6 april.[23]

Den 17 maj 1853 förordnade JK enligt Kungl. Maj:ts beslut om en rad åtal mot orsaläsarna för konventikelbrott. Åtalen för gäckeri med Guds ord och sakramenten skulle anmälas till domstol av allmänna åklagaren utan JK:s förordnande. Den 8–9 juli 1853 var den första stora omgången av läsarmål före vid häradsrätten i Orsa. Rådman L. V. Henschen var de åtalades rättegångsbiträde.[24]

2. A. F. BECKMAN OCH KONVENTIKELFRÅGAN PÅ RIKSDAGEN 1853–1854

Kungl. Maj:ts beslut i läsarmålet 1853 slog vakt om den gällande religionslagstiftningen och gjorde slut på den oklarhet, som hade rått om hur skyddet för religionsenheten skulle vidmakthållas i landet. Stöd för ecklesiastikministerns linje fanns i vida kretsar. Prästeståndet hade antagit pastoralavdelningens utlåtande 1851 med stor uppslutning och med ampla lovord till dess upphovsman. Domkapitlen hade genom att uppsätta Reuterdahl på ärkebiskopsförslaget angett sin uppskattning av denna kyrkosyn.

Samtidigt väckte regeringens konservativa kyrkopolitik till liv liberala krafter, som krävde en genomgripande reform av kyrkans förhållande till staten. I mitten av juni 1853 samlades det första allmänna svenska prästsällskapsmötet i Stockholm. Det var en för tiden stark opinionsyttring med omkring 170 deltagare. Det genomgående temat var väckelsen och religionsfriheten. Mötet gjorde ett uppskattande uttalande om den skonsamhet och kärlek, varmed uppsalafakulteten i sitt utlåtande behandlat orsaläsarna. Detta fick profil genom den kritik, som riktades mot statsmakternas framfart mot läseriet, där de lutherska rörelserna förföljdes med åtal, böter och fängelse.[25]

Ingen av uppsalateologerna deltog i prästsällskapsmötet i Stockholm. Den oavkortade liberala religionsfrihetslinje, som dessa möten kom att företräda fr. a. genom de skånska rörelsemännen, kyrkoherdarna P. G. Ahnfelt och C. A. Bergman, var inte av samma slag som uppsalateologernas församlingsförankrade syn på behovet av större frihet för de andliga rörelserna inom Svenska kyrkan.

Men kring uppsalateologerna A. F. Beckman och C. A. Torén hade en ung generation börjat framträda i debatten i de kyrkliga frågorna. Otto Myrberg, docent i teologiska prenotioner 1852, hade 1851 översatt ett arbete av erlangenteologen G. Thomasius, »Den evangeliskt-lutherska kyrkans bekännelse i överensstämmelse med dess princip». Utgåvan på svenska var uppenbart ett inlägg i tidens frågor. Thomasius skiljer bestämt mellan salighetsordning och kyrkoordning och avvisar synen på kyrkan som frälsningsanstalt och prästerskapet som ett av Gud särskilt instiftat stånd med uteslutande rätt att förvalta sakramenten. – Waldemar Rudin var nybliven student och informator hos Beckman våren 1853 . Rudin uppträdde vid det omedelbart efter prästsällskapsmötet inträffade religionsfrihetsmötet i Stockholm med en frimodighet, som kom till kronprinsens öron och vållade dennes oförställda vrede. Rudin kallades upp till slottet och ett tre timmars samtal om konventikelfrågor utspann sig mellan kronprinsen och Rudin. – Hans Jacob Lundborg tillhörde liksom Rudin kretsen av väckta studenter omkring L. V. Henschen, med vilken Beckman hade nära kontakt, bl. a. sedan biskopen i Västerås Ch. E. Fahlcrantz haft vissa betänkligheter att prästviga Lundborg på grund av hans läsarsympatier.[26]

Under sommaren 1853 fortsatte uppsalateologerna arbetet och kontakten med läseriet genom väckelseprästerna. A. E. Knös lät ett reviderat katekesförslag från den av 1851 års riksdag tillsatta handbokskommittén, där han satt som ledamot, gå ut på privat remiss till utvalda läsarpräster i stiftet. Brukspredikant Niclas Lundqvist i Maråker och komministrarna Anders Sefström i Ljusdal och Hans Norborg i Färila fick lägga synpunkter på katekesförslagets framställning av rättfärdiggörelseläran. Förslaget skulle sedan gå till Lars Landgren i Delsbo för kommentarer. Till den väckta studentkretsen av teologer i Uppsala hörde Alfred Steinmetz från Rogsta i nordöstra Hälsingland, där Wiberg tjänstgjort som präst och varit förlovad med hans syster. Steinmetz hade också inflytelserika släktförbindelser i stiftet. Denne prästvigdes hösten 1854 och missiverades till Järvsö för att om möjligt stilla oron inom läseriet där. Steinmetz hade goda kontakter med hedbergianerna i Hudiksvall. Sommaren 1853 delgav han Beckman Gabriel Hedbergs senaste brev till hudiksvallsläsarna och redogjorde för läsarnas andliga tillnyktring. Sven Edlund, separatisternas främste ledare i Hudiksvall och tidigare förtrogen med Anders Wiberg, var nu beredd att låta separatistförsamlingen återgå till kyrkan. Villkoret var, att läsarna fick behålla de gamla böckerna. Edlund hade också uttryckt sin önskan att få tala med Beckman härom och längtade att få ta del av förslaget till reviderad katekes.[27]

När 1853–54 års riksdag började den 15 november stod de kyrkliga frågorna i förgrunden. Reuterdahl hade inför riksdagens öppnande anonymt låtit utge en konservativ programskrift, »Svenska kyrkans och sko-

lans ifrågavarande angelägenheter». Detta hade omedelbart uppkallat hans tidigare kollega i Lunds domkapitel J. H. Thomander att utarbeta en liberal motskrift, »Om svenska kyrkan och skolans angelägenheter». Thomanders skrift väckte genast anklang hos Beckman, som själv hade påbörjat en replik till Reuterdahls skrift.[28]

Allt var således bäddat för att statskyrkoproblemet inte skulle gå riksdagen spårlöst förbi. Regeringens medvetna konservativa kyrkopolitik hade utlöst reaktioner från liberaler och väckelsefolk. Kronprinsen såg de religiösa rörelserna som revolutionära. F. F. Carlson, som bevistade sin andra riksdag som representant för Uppsala universitet, delger Beckman den officiellt oförsonliga inställningen till de andliga rörelserna. Denna har sin grund i att i regeringen nu insatts en representant för den yttersta statskyrkligheten, nämligen Reuterdahl.[29]

Bland uppsalateologerna är det nu Beckman, som träder i förgrunden. Från höstterminen 1853 var han tjänstledig från sin professur. Han hade hemsökts av en gastrisk feber, i universitetskretsarna kallad professorssjukan. Sjukledigheten utsträcktes till påföljande vårtermin, under vilken han vistades i Stockholm för behandling. Under denna tid involverades Beckman i de kyrkliga frågor, som förelåg på riksdagen. En direkt anledning var Beckmans nära förbindelse med de evangelikala väckelsekretsarna.

Aktuarien i Riksarkivet Johan August Posse var på riksdagen en inflytelserik och drivande kraft inom den väckta adelsoppositionen mot regeringens kyrkopolitik. Posse hade under hösten 1853 planerat utgivandet av en rikstidning. Om detta underrättades Beckman av F. F. Carlson. Närmaste anledningen var Posses starka medvetande om att ett konservativt, men till de andliga rörelserna i landet positivt organ behövdes i den svenska nyhetsförmedlingen och debatten. Med 1854 års början startade Posse tidningen »Wäktaren. Tidning för stat och kyrka». Den utkom två gånger i veckan och avsåg att sprida en vederhäftig kyrklig information till de breda lagren. Wäktaren var en motvikt till Aftonbladet, politiskt konservativ men kyrkligt liberal i det avseendet, att tidningen intog en förståelsefull hållning till väckelsen utan att gå på en fullständig religionsfrihetslinje. Liksom Inre missionen såg Posse möjligheterna till kyrkans förnyelse mer i en folkväckelse bland präster och lekmän än i ett reformprogram.[30]

Posse och Beckman fördes samman av gemensamma intressen under Beckmans stockholmsvistelse. Posse inträdde för första gången som riksdagsman vid 1853–54 års riksdag. Som utbildad jurist fick han en plats i lagutskottet. För utskottets handläggning kom under riksdagen bl.a. ett antal motioner om konventikelplakatets upphävande eller förändring. Posse fann i Beckman en fackman i teologiska och kyrkliga frågor, som han behövde för Wäktaren och även för sitt arbete i lagutskottet. Wäktaren blev för Beckman efter nedläggningen av Tidskrift för Svenska Kyrkan ett forum för hans publicistik i kyrkliga och andliga frågor.

I ett inledande skede av bekantskapen besökte Posse Beckmans i Uppsala vid årsskiftet 1853–54. »Vi språkade mycket och kom väl överens i huvudsaken. Han tycks vara en förmedlande sansad person», är Beckmans omdöme. Inför riksdagen fann man att kyrkans frågor var så brännande, att krav måste ställas på att riksdagen fattade beslut om att ett kyrkomöte inkallades, som fick till uppgift att klargöra kyrkans behov och fordringar över huvud taget.[31]

Under utskottsarbetet med konventikelfrågan sökte Posse Beckmans råd. Beckman å sin sida fick genom Posse en kanal in i riksdagen i den fråga, som engagerade honom mest, nämligen att förhindra att väckelsen blev separatistisk. Beckman kom därigenom också i närmare beröring med ett antal av riksdagens ledamöter. Betydelsefull blev den återknutna kontakten med Ebbe Gustaf Bring, professor i pastoralteologi och prästutbildare i Lund. Bring hade vid mitten av 1840-talet goda kontakter med Beckman. Bring hade då sökt övertyga Beckman om att denne borde söka professur i teoretisk filosofi i Lund. Bring hade haft relationer med Tidskrift för Svenska Kyrkan vid dess start 1849 och medverkade i den första årgången. Han bevistade nu sin första riksdag som prästerskapets representant för Lunds stift. Beckman och Bring umgicks livligt under bådas vistelse i huvudstaden.[32]

På 1853–54 års riksdag blev konventikelfrågan alltmer en teologisk fråga om det allmänna prästadömet. Frågan om lekmännens befogenhet att leda andliga samlingar och följaktligen också utlägga Guds ord övergår från att vara en statskyrklig rättsangelägenhet till en fråga om i vad mån sådant är förenligt med kyrkans bekännelse.

I december 1853 motionerade prosten G. Linnarsson i Falköping om en särskild legitimering och vigning av lekman, som mer regelbundet ville gå in i predikoverksamhet. Beckmans uppfattning är, att biskoparna redan har möjlighet att sanktionera en sådan uppgift i församlingarna. De kan använda och på ett andligt sätt utvidga sin rätt att ge venia concionandi. I stället för att som nu gymnasister och mer eller mindre dugliga blivande präster tillgodosågs med venia, borde andligt sinnade personer främst sökas. Sådana borde med sina gåvor uppbygga församlingen. Biskoparna hade här enligt Beckmans uppfattning hart när obegränsade möjligheter, om de bara ville använda dem.[33]

Större möjligheter att följa riksdagsarbetet fick Beckman under sin stockholmsvistelse under vårterminen 5 januari till 15 maj. Han hade redan då satt upp ett förslag till konventikelstadga. Han överlämnade detta till F. F. Carlson under de förberedande diskussionerna i en inre grupp av lagutskottets ledamöter och andra. Beckman överarbetade sedan detta förslag omedelbart efter återkomsten till Stockholm. Vid ett sammanträffande i Stockholm gav Knös det sitt gillande, likaså F. F. Carlson. »Jag känner nu håg att agitera för detta förslag och är ej utan hopp att

kunna vinna röster även från de konservativa», är Beckmans optimistiska bedömning av läget. Han avsåg att gå upp till kronprinsen och ecklesiastikministern och presentera sitt förslag.[34]

Den mest betydande partnern under dessa månader av intensiva överläggningar och samtal var Bring. Dessa kom att stå i nära relation till varandra under meningsutbytet om konventiklarna. Beckman överlämnade sitt förslag till Bring för att söka få fram ett kyrkligt samförståndsförslag på riksdagen. Konventikelfrågan kom bl. a. på tal vid en middag hos Bring, där även biskop Th. Annerstedt i Strängnäs var närvarande. Beckman konstaterar, vad som skulle visa sig vara en feltolkning, att man i princip är tämligen samstämmiga, fastän han själv representerar en liberal syn. Han överväger dock klokheten i att bearbeta sitt förslag så långt, att det gick de konservativa till mötes. Den andra vägen var att stå fast vid sådant, som nu inte hade möjlighet att gå igenom men kunde ge riktlinjer för framtiden. I samråd med Posse är Beckman böjd för det senare.[35]

Bring hade under tiden utarbetat ett förslag till konventikelstadga. Beckman finner också denna ha goda sidor, eftersom lekmannasammankomster dock skulle bli tillåtna. Han överväger nu, om han skulle arbeta på en egen linje med Posses medverkan eller inte, då Brings förslag hade utsikter att gå igenom i prästeståndet. Beckman avser att ta kontakt med Thomander i saken. En växande vänskap med Bring bidrog till dessa överväganden. »Vi är goda vänner och har samma huvudmål men söker det från olika utgångspunkter. Han från förbudets och jag från frihetens, jag blir alltmer liberal», är Beckmans beskrivning av läget i mars 1854.[36]

Utsikterna till samförstånd skadades dock av underrättelser om en rad konventikelmål, som avdömts i Hudiksvall och Orsa i följd av konseljbeslutet 9 april 1853. Hundratals hade pliktfällts och satts på vatten och bröd. Detta uppskakade Beckman och eggade honom till att arbeta för vidgad frihet inom Svenska kyrkan: »Svenska prästerskapet har så vant sig vid att tänka på länsmannen såsom Herrans starkhets arm, att även de bästa tycka sig redlösa, där icke denna är att tillgå.» För att väcka opinionen för konventikelplakatets avskaffande publicerades domarna i Wäktaren. Beckman uttrycker här teologiskt vad Knös i »Reformer» framställt mer kyrkoförfattningsmässigt. Endast i högsta undantagsfall skall världslig makt anlitas för att uppehålla kyrkotukt och under inga omständigheter skall någon med böter eller liknande tvingas tillbaka till kyrkan. Beckman anser, att kyrkan genom Guds ord skall vara sträng och stark och genom detta ord också ha makt att skilja ifrån sig.[37]

Beckman arbetade således vidare med att den statliga mötesfriheten också skulle gälla för kyrkan. Han sökte också bidra till en bredare opinionsbildning i saken. Genom honom publicerades i flera nummer i Wäktaren det norska stortingets omfattande aktmaterial om konventikelplakatets avskaffande i Norge 1842. I början av mars uppsatte Beckman på

grundval av vad han tidigare utarbetat ett vad han kallar liberalt förslag. Men han uppehöll kontakten med »konservatismens sakförare» Bring och Annerstedt. Med ledning av vad dessa anfört producerade Beckman också »med vida mer besvär» ett medlingsförslag, som så långt som möjligt skulle inskränka oandliga missbruk från ett härsklystet prästerskaps sida och därjämte undanröja varje skugga av olaglighet från andliga sammankomster. Beckman avsåg således att till varje pris få den andliga mötesfriheten legitimerad som något ordinärt. Detta förslag diskuterades i Posses hem, som var samlingsplats för de fortgående diskussionerna i större och mindre krets. En sådan samling hölls i början av mars. I den deltog medlemmarna i lagutskottet E. G. Bring, J. Eurén, A. Melander, ordf. i utskottet E. Sparre och dessutom H. A. O. Carlheim-Gyllensköld. Enligt Beckmans uppfattning var alla i stort sett belåtna med hans förmedlingsförslag. Posse skulle dock föredra båda i lagutskottet följande dag.[38]

Vid detta sammanträde har dock de båda linjerna börjat skärpas. Man har i utskottet börjat inse, att varje andlig sammankomst bör ha pastors tillstånd för att få hållas. Beckmans linje var, att endast anmälan i förväg skulle behöva göras hos pastor. Här framträder nu en skiljelinje, som tills vidare dolde en principiell motsättning.

Hos Posse hade man, som Beckman uppfattat det, kommit överens i princip om att endast anmälan skulle vara behövlig. Detta föranledde Beckman att förmå Bring, »den konservativa sidans andliga organ», att för sin del ändra »tillstånd» till »anmälan». Men, skriver Beckman, i lagutskottet sitter en hop borgmästare, som är vida strängare än prästerna och anser, »att man skall behandla det här känslopjunket 'sans façon'».[39]

Under denna tid i Stockholm fick Beckman också audiens hos kronprinsen med anledning av sin professorsutnämning. Samtalet hade omedelbart kommit in på de andliga väckelserna. Kronprinsen såg den religiösa oron i landet som en febersjukdom, vilken skulle gå över. Beckmans replik var, att man måste särskilja de andliga behoven från sjukdom. De förra måste respekteras. Det är vid detta tillfälle Beckman försvarar fakultetens yttrande om orsaläseriet. Kronprinsen hade 1849 begärt Beckmans medverkan för att stärka religionen som ett värn mot radikal propaganda. Vad Beckman i sin tidskriftsrecension 1849 sagt om de andliga rörelsernas plats i kyrkan med den gemensamma bekännelsen som grundval tillämpar han nu i det konkreta fallet. Han betonar, att det varit ett konservativt intresse, som dikterat fakultetens utlåtande. Stränghet i läserifrågan utöver vad kyrkans bekännelse själv fordrar skulle endast sönderslita kyrkan och arbeta radikalismen i händerna. En hård kyrkopolitik mot läseriet skulle göra det omöjligt att hålla de andliga rörelserna kvar inom kyrkan. Religionsfrihetsfrågan skulle bli akut genom att den blev praktisk och då kräva en fullständig lösning. Beckmans målsättning är således, att konventikelplakatet skall upphävas utan att detta leder över till en dissenterlagstiftning.[40]

När lagutskottet den 30 maj 1854 avgav sitt utlåtande, var det resultatet av överläggningar, som hade förts under hela våren även utanför utskottets ram. I dessa har som ovan framgått Beckman haft ett betydande inflytande. Sannolikt återgår utskottets förslag på det av Beckman utarbetade medlingsförslaget. Härpå tyder också det intresse Beckman ägnat den norska andliga mötesfriheten och den jämställighet med norska förhållanden, som kan utläsas ur förslaget. Utskottet hade i sin skrivning infört Kungl. Förordningen 6 febr. 1849 som norm för mötesfriheten. Denna skulle gälla i andligt avseende i Sverige liksom den reglerade densamma i Norge.

Det är dock svårt att fälla ett omdöme om Beckmans inflytande på stadgan. Redan i början av mars fanns i sak skilda meningar om den stadga, som skulle ersätta konventikelplakatet. Vidare har Beckman inte deltagit i de slutliga överläggningarna. De har naturligen skett inom lagutskottet och har ägt rum sedan Beckman lämnat Stockholm.

Lagutskottets utlåtande har i sin 1 § en allmän övergripande utsaga. Den kristliga husandakten må fritt utövas. Den fortsatta texten visar, att med husandakt avsågs andliga sammankomster i likhet med vad som med samma uttryck förutsattes i KLF 1846.

I 2 § föreslår lagutskottet en viss begränsning för ordningens skull. Sammankomster får inte hållas på gudstjänsttid. Anmälan skall vidare göras hos församlingens kyrkoherde av församlingsbo. Det skall ske i så god tid, att pastor kan närvara, om han så önskar. En motsvarande anmälan skall göras hos den borgerliga myndigheten på orten. Utskottet hänvisar till Kungl. Förordningen den 6 februari 1849, 8 §, som stadgar om en anmälningsskyldighet vid allmänna sammankomster. Sedan konventikelplakatet 1842 avskaffades i Norge låg den enda anmälningsskyldigheten för såväl borgerliga som andliga sammankomster under denna paragraf. Om vidare irrlära predikas eller annan oordning i kyrkligt avseende äger rum, skall pastor först genom undervisning och förmaning söka avstyra sådant. Lyckas det inte, skall han upplösa sammankomsten. Om eljest något mot lag och allmän ordning sker, skall Kungl. Förordningen den 6 febr. 1849 tillämpas.

Beckman hade under diskussionerna i februari–mars nödgats konstatera, att bötesbestämmelser inte skulle kunna undvikas. Lagutskottet föreslår ett bötesssystem för lagstridiga sammankomster.[41]

Lagutskottets förslag innebär således i princip andlig mötesfrihet. Anmälan skall göras till pastor. Pastor har en tillsynsrätt vid sammankomster i fråga om läran och den kyrkliga ordningen. Begränsningarna är stipulerade utifrån den yttre ordningen i samhället. Den borgerliga myndigheten har ansvaret beträffande gällande lag och allmän ordning. Ett differentierat bötessystem stadgas.

Ett antal reservationer fanns i lagutskottet till utlåtandet. Den viktigaste inlades av Bring. Lagutskottets förslag rubbade enligt hans mening hela kyrkans ordning. Borta var lärogrunden, att nådemedlen enligt gudomlig

ordning var anförtrodda åt läroämbetet med åtföljande totalansvar för Ordets förkunnelse och sakramentens förvaltning. Bring är medveten om att konventikelplakatets tid är förbi. Men i dess ställe måste träda en kyrklig stadga, som för in den fria verksamheten i kyrkans ordning genom att ledningen för denna är överlämnad till det till kyrkans tjänst invigda prästämbetet.

Brings uttalade förutsättning i förslaget till konventikelstadga är, att församlingens gudstjänster jämte den enskilda husandakten är det ordinära och tillräckliga för församlingens andliga liv. Skulle i församlingen dessutom finnas behov av ytterligare andliga sammankomster, skall detta anmälas till kyrkoherden. På grund av sitt ämbete är det hans plikt att söka fylla detta behov. Är pastor förhindrad eller finns någon för gudsfruktan och utmärkt kristendomskunskap känd person, kan denne tillfälligtvis ersätta kyrkoherden som ledare. Kyrkoherden »må» alltså under befogade omständigheter kunna vidta sådana åtgärder.

Skulle behovet av andliga sammankomster yttra sig mer regelbundet, har kyrkoherden inte denna delegeringsrätt. Anmälan skall i sådant fall göras av kyrkoherden till kontraktsprosten och av denne genom ämbetsutlåtande till domkapitlet. Domkapitlet har att avgöra frågan, dvs. domkapitlet har att utöva sin prövningsrätt. Bring har i sitt förslag ett bötessystem för brott mot stadgans bestämmelser. Det är genomsnittligt strängare och även konsekventare än i lagutskottets förslag.

För Bring är lekmannaverksamheten en kyrkans sak. Det visar hela uppläggningen av hans förslag. Den är vidare möjlig endast under förutsättningen, att den inordnas i kyrkans fasta ordning. Den är således en kyrkoförfattningsfråga. Behovet av sådan andlig verksamhet skall församlingsprästen i främsta rummet fylla. När omständigheterna påfordrar det, kan en andligt sinnad lekman delegeras att leda en sådan sammankomst. Sker det mer regelbundet har via kontraktsprosten domkapitlet kyrkoförfattningsmässigt och biskopen därmed ämbetsmässigt ansvaret, prövningen och kallelsen i sin hand. Lekmannaverksamheten ligger under det till kyrkans tjänst gudomligt invigda ämbetet. Lekmannaverksamheten är en lärofråga. Detta skulle Bring precisera i debatten i ståndet.[42]

I adels- och prästestånden föranledde förslaget till ny konventikelstadga långvariga debatter. Vid den slutliga voteringen visade det sig, att Brings reservationsförslag hade stark majoritet. I adelsståndet föll 44 röster på Brings förslag med mindre ändringar, 17 ledamöter röstade på återremiss av utskottsförslaget för bearbetning av dess senare del. J. A. Posse röstade för återremiss. Avsikten var sannolikt att rädda huvudlinjerna i utskottsförslaget till en kommande riksdag. I prästeståndet röstade 30 ledamöter på Brings förslag, under det att 10 röstade för återremiss, bland dem F. F. Carlson. I borgarståndet ansågs utskottsförslaget i allmänhet vara för litet liberalt. Detta var fr. a. rådman L. V. Henschens uppfattning. Han fram-

höll, att den nuvarande utvecklingen gärna kunde få löpa linan ut för att visa sin egen omöjlighet. Vid voteringen föll 24 röster på avslag på lagutskottets förslag, 23 ledamöter röstade på återremiss för en liberalare utformning. I bondeståndet avslogs utskottets förslag utan votering. Ståndet ansåg, att konventikelplakatet borde bibehållas.[43]

I den avslutande debatten den 21–22 juni utvecklade E. G. Bring i prästeståndet sin uppfattning. Det hade framhållits i ståndet, att kallelsen att förkunna Guds ord kommer från församlingen. Bring anser, att det är något som kan både bejakas och förnekas allt efter det sätt, på vilken man uppfattar det. Under inga omständigheter betyder det dock, att varje församlingsmedlem har rätt att utföra det som predikoämbetet är kallat till. Confessio Augustana art. XIV måste främst rådfrågas, då man vill avgöra den pågående striden. Bekännelsen säger, att predikoverksamhet inte är en allmänning. Att offentligen lära rätt är ett heligt och grannlaga uppdrag med stort ansvar. Förutsättningen därför är prövning och yttre kallelse.[44]

VIII. Den nya kyrkosynens genombrott

På 1853–54 års riksdag hade följderna börjat visa sig av omsvängningen i kyrkopolitiken, efter det att Reuterdahl tillträtt ecklesiastikministerposten. Den negativa hållning till den separatistiska väckelsen, som prästeståndet intagit på 1850–51 års riksdag, hade under Reuterdahls första tid som ecklesiastikminister lett till regeringsbeslut i de mot läsarna vilande åtalsmålen. Uppsalafakultetens konfessionella bedömning av läseriet som en inomkyrklig väckelse hade skjutis åt sidan till förmån för en juridisk statskyrkosyn. Konventikelfrågan hade tillspetsats.

1853–54 års riksdag hade inte lyckats finna en formel, som löste problemet med den inomkyrkliga väckelsen och de väckta kretsarnas reaktion mot den förvärldsligade kyrkan. Uppsalafakultetens förmedlingslinje hade blivit överspelad av Kungl. Maj:t och orsaläsarna hade fullföljt sin separatism. Religionsfrihetsfrågan började nu få vind i seglen i den allmänna opinionen.

Därmed hade konventikelfrågan upphört att vara en reminiscens från det äldre territorialkyrkosystemet. I stället hade den fått en teologisk profil och blivit en fråga om kyrkans väsen, bekännelsen och ämbetets ställning i kyrkan. I slutskedet av riksdagen under lagutskottets arbete med den nya konventikelstadgan hade ecklesiastikministern Reuterdahl livligt engagerat sig på Brings sida.[1]
Uppslutningen kring Brings reservationsförslag var kyrkopolitiskt en seger för Reuterdahls på en romantisk organisk kyrkosyn grundade enhetskyrkolinje.

En betydelsefull komponent hade tillförts kyrkodebatten på 1853–54 års riksdag. Frågan om den andliga mötesfriheten och ordningen i församlingen hade genom Brings agerande övergått till att bli en lärofråga om det allmänna prästadömets begränsning och underordning under det gudomligt instiftade ämbetet. Bring gav en teologisk sakramental motivering för Reuterdahls legala enhetskyrkolinje. Detta blir än tydligare vid sakramentallagens tillkomst. Arbetet med denna lag pågick i lagutskottet parallellt med arbetet med konventikelstadgan i dess slutskede våren 1854.

De läsare, som sommaren och hösten 1853 stått inför domstol för brott mot konventikelplakatet, dömdes i flera fall också för att de, trots att de var lekmän förvaltat sakramenten. Enligt gängse praxis åtalades de för brott enligt Missgärningsbalkens 1 kap., 2 §, den s. k. gäckeriparagrafen. Denna stadgade, att den som av lättsinne bedrev gäckeri med gudstjänsten, Guds ord och sakramenten skulle första gången böta 50 daler.

Att lekmän döpte och delade ut nattvarden var ett brott mot den

statskyrkliga ordningen. Eftersom det för sådant inte fanns något särskilt stadgande, beivrades sakramentsförvaltning av lekmän enligt gäckeriparagrafen, fastän gäckeri i lagens egentliga mening inte förelåg. Därigenom hade en osäkerhet uppstått i rättstillämpningen. Häradsrätterna dömde enligt gäckeriparagrafen, hovrätten upphävde deras utslag och Högsta domstolen fastställde häradsrätternas domar, när de överklagades. Detta skapade en osäkerhet beträffande vad som var kyrkans gällande ordning och var en anledning till sakramentallagens tillkomst.

Själva uppräkningen till sakramentallagen låg i två motioner vid 1853–54 års riksdag. I en motion om konventikelplakatets upphävande föreslog rådman L. V. Henschen i sin egenskap av både jurist och läsarledare en ständernas förklaring av gäckeriparagrafen. Den skulle förklaras vara icke tillämplig, när lekmän av allvarliga samvetsskäl förrättade dop och delade ut nattvard. Henschen avsåg att fria de stränga lutherläsarna. Samtidigt motionerade skräddarålderman G. F. Spångberg om att konventikelplakatet skulle ersättas av en stadga, som legitimerade konventiklarna men helt underställde dem församlingsprästens ledning.[2]

I lagutskottets arbete sammanfördes Henschens och Spångbergs motioner. Det var av stor betydelse, att Bring satt i utskottet. Genom honom blev frågan om kyrkans ordning främst en fråga om bekännelsens lära om ämbetet.

Resultatet av lagutskottets arbete blev ett förslag om ett tillägg till Missgärningsbalkens 1 kap., 2 §, på följande sätt: »Den som utan att vara präst, i annat fall än särskilt medgivet är, förvaltar sakramenten och därmed efter varning ej avstår böte 300 daler, och vare var och en som genom sådan person den heliga nattvarden anammar, där han ej heller genom varning låter sig rätta, förfallen att böta 50 daler. Gör någon eljest gäckeri med Guds ord och sakramenten eller gudstjänsten vare lag som sist sagd är.»[3]

Lagutskottets förslag är daterat 31 maj 1854, alltså samma dag som förslaget till ny konventikelstadga. Först i november togs det i riksdagen i dess sista timmar. I adelsståndet togs lagförslaget med knapp majoritet, 24 röster mot 22, i borgarståndet med ansenlig röstövervikt, 22 röster mot 14. I präste- och bondestånden godkändes det utan votering.[4]

Den enda reservationen i lagutskottet hade avgivits av J. A. Posse. Det stod under ståndens behandling klart, att det fanns en majoritet i riksdagen för förslaget. I de väckelsevänliga kretsarna satte man därför allt hopp till att konungen dock inte skulle ge en sådan lag sin sanktion.

Tilltron till denna möjlighet hade redan i riksdagsbehandlingens slutskede yppats av prosten G. Linnarsson. Direkt uttalat inför allmänheten stod det i Wäktaren strax efter det att lagförslaget tagits av riksdagens samtliga stånd.

I detta sammanhang tillkom i mitten av januari 1855 Beckmans första artikel i frågan i Wäktaren, »Förslaget till lag mot olovligt begagnade av

Sakramenten».[5] Författarskapet var hemligt. Endast C. A. Torén var invigd. Beckmans avsikt var att låta den inflyta som »insänt». Men Posse, som uppmanat honom att skriva, lät den med anledning av dess ursprung och kvalitet utan vidare ingå som redaktionell artikel.[6]

Beckmans artikel är präglad av hans syn på kyrkan och sambandet mellan väckelsen och kyrkan. Syftet med lagen från dess förespråkares sida måste förutsättas vara att återföra dem som avfallit till kyrkan. Den vinsten skulle dock bli helt imaginär. Kyrkan är enligt bekännelsen de troendes samfund. Alla som endast i yttre mening tillhör henne är döda lemmar. Ett tvångsvis åstadkommet kvarstannande i kyrkan kan under dessa förhållanden endast innebära ett sådant yttre formellt samband. Svenska kyrkan, som på grund av de borgerliga fördelar den ger har tillräckligt av »frivilliga skrymtare», skulle knappast vinna något på att med lagens hjälp få ett eventuellt tillskott av tvingade sådana. I stället skulle kyrkans förbindelse med samhällets tvångsmakt försvåra läget för de andligt sinnade själasörjare, som sökte föra de separerade till en verklig inre återförening med kyrkan. Lagförslaget skulle därför motverka syftet att bli till gagn för den svenska kyrkan som evangelisk luthersk kyrka.

Beckman vände sig skarpt emot den legala enhetskyrkolinje, som ständerna i enlighet med lagutskottets intentioner följt. Det var ett övergrepp från statens sida på kyrkans inre liv, när riksdagen avvisade den inre samfunds- och läroproblematiken och inrangerade det aktuella problemet bland de kyrkligt samhälleliga ordningsfrågorna. Staten stiftar därmed lagar, som rör kyrkans inre liv utan att ta hänsyn till kyrkans väsen och verkliga bästa. Den stöter enligt Beckman i realiteten ifrån sig den evangelisk lutherska kyrkan och skapar en statskyrka, som endast till namnet liknar den rätta kyrkan. Följden måste bli, att alla rättsinniga kristna förr eller senare lämnar denna »tillfälliga statskyrka».

Dessutom fann Beckman det tvivelaktigt, om lagen skulle duga till att bevara ens den yttre enheten, eftersom straffhot är verkningslöst i tros- och samvetsfrågor. Det skapar tvärtom uthållighet i brottet och martyrkänsla. Det låg mycket nära till hands att befara detta beträffande en lag, som inte ens hade allmänt moraliskt stöd i människors rättskänsla. Lagens föreskrift om varning före åtalet kunde inte förmildra det negativa intrycket. Passusen om varning kunde lika väl uppfattas som en tillsägelse av fjärdingsmannen som ett uttryck för själavård.

Det viktigaste för framtiden i Beckmans artikel är, att han tar upp den teologiska grundsynen bakom sakramentallagen. Det kan inte betecknas som gäckeri i lagens mening, att lekmän handhar sakramenten. När den evangelisk lutherska kyrkan lämnade sakramentsförvaltningen företrädesvis åt prästerna, berodde detta inte på att den principiellt skilde mellan präst och lekman. Det betingades av att den ansåg det vara »med god, av Herren själv medelst Ordet antydd ordning överensstämmande att predi-

koämbetets verk i allmänhet bestrides och uppehålles av vissa därtill prövade och kallade män». Detta stöder Beckman med sin tolkning av Augsburgska bekännelsen, art. XIV, »Ingen bör (nemo debet) offentligen» o.s.v. står i hans uppfattning i motsats till den romersk katolska kyrkans »ingen kan».[7]

I tolkningen av Augsburgska bekännelsen faller Beckman tillbaka på erlangenteologin, som formulerat sin syn på ämbetet i den kampsituation i vilken den lutherska kyrkan stod i det katolska Bayern. Varje kristen har i kraft av det allmänna prästadömet i princip den vigning och helighet, som fordras för att förvalta de åt församlingen givna nådemedlen. Men till god ordning i kyrkan hör, att ingen utan kallelse offentligen förvaltar dem [8]

Beckman ansåg liksom Torén och i viss mån även Knös, att prästeståndet inte var teologiskt sakkunnigt. Torén var därför angelägen, att Beckman inte skulle skriva anonymt utan påverka opinionen genom att framträda som vetenskapsman. Då artikeln även var avsedd att vara en tankeställare för regeringen inför dess ställningstagande, var det nödvändigt, att någon från uppsalafakulteten trädde fram offentligt för att bemöta det lagförslag, som riksdagen för sin del hade antagit.[9]

Anonymiteten blev också mycket kortvarig. Artikeln blev i det inledande skedet väckelsens förnämsta vapen mot den främste förkämpen för sakramentallagen, ecklesiastikministern och teologen Reuterdahl. Samtidigt med att artikeln började publiceras i Wäktaren, hade den framträdande väckelsemannen baron J. Alströmer audiens hos konungen. Med Toréns tillåtelse avslöjade han för denne vem som var artikelförfattaren. Därmed var signalen given för en konflikt mellan uppsalateologernas och lundateologernas olika kyrko- och ämbetssyn.

Initiativet till kampen mot konventikelplakatet och dess vidare utveckling i sakramentallagen hade tagits av Evangeliska alliansen. Denna utarbetade nu en petition till konungen jämte en inbjudan till allmänheten om att underteckna densamma. I texten kan man på ett flertal ställen se likheter med de synpunkter som framförts av Beckman. Man kan förutsätta, att Beckman haft inflytande på sakinnehållet. Petitionen drev hårt tesen om lagförslagets oförenlighet med evangelisk frihet. Dess katolska karaktär betonades. Petitionen förutsåg en stor emigration för lagens skull. Under februari månad dämpades dock farhågorna för att lagen skulle stadfästas. Man trodde sig veta, att Högsta domstolen skulle komma att avstyrka, att lagen sanktionerades. Ett av justitieråden, A. Alexandersson, hade hänvisat till att den progressiva lösningen var att följa RF § 16 och utfärda en tidsenlig dissenterlag. Som en temporär åtgärd tog han upp uppsalateologernas förslag att mildra spänningen, genom att prästerskapet gick separatisterna till mötes och i undantagsfall begagnade den gamla handboken.[10]

När det blev bekant, att endast en av ledamöterna i Högsta domstolen

reellt gick emot lagförslaget, vidtog åter oron för utgången. Posse skrev till Beckman: »En sorglig nyhet att Högsta domstolen med alla utom en röst gillat och tillstyrkt sakramentallagen. Hur skall man nu göra? Skall man tiga i Wäktaren med denna sorgliga sak, eller börja vidare polemik?»[11]

Under februari månad var Evangeliska Alliansens petition ute i landsorten för att underskrivas. På grund av sin omständlighet och bristande folklighet vann petitionen inte odelat gillande i väckelsens egna led.[12]

Lagförslaget var uppe i konselj först den 7 mars 1855, två dagar före Reuterdahls avgång från statsrådsposten. Ärendet hörde under justitiedepartementet och hade förberetts av justitiestatsminister G. Sparre i samråd med ecklesiastikminister H. Reuterdahl. Deras mening blev avgörande. Båda ansåg lagen behövlig. Sparre hänvisade dels till att förslaget antagits av samtliga stånd och tillstyrkts av Högsta domstolens flesta ledamöter, dels att den rådande osäkerheten om tillämpningen av Missgärningsbalkens kap. 1, § 2 genom den nya lagen skulle upphöra. De övriga statsrådsledamöterna instämde och konungen stadfäste lagen.[13]

Lagförslagets öde hade avgjorts, men det dröjde med dess publicering. Först en månad senare, i början av april offentliggjordes att konungen sanktionerat lagen.[14]

Under tiden fortgick debatten. Några dagar efter konseljen publicerade Reuterdahl ett försvar för lagen, enligt egen uppgift uppmanad av konungen. Han skrev anonymt och under attityden, att lagförslagets öde ännu inte var avgjort.[15] Reuterdahl utgick i sin artikel från påståendet, att lag är lika mycket lagskipningens praxis som lagen själv. Högsta domstolen hade tillämpat gäckeriparagrafen i Missgärningsbalken på sakramentsförvaltning av lekmän. Detta var alltså svensk lag och inte bara en för kyrkan intern sak. Endast prästen hade rättighet att förvalta sakramenten utom i nödfall. Tvivelsmål om en lags riktighet kan alltid uppställas. Men lagen fanns. Ständerna hade inte kommit med något nytt. De hade endast bekräftat sin anslutning till bestående ordning genom ett av läget påkallat förtydligande.

Reuterdahl gav därmed uttryck åt sin konservativa, mot parlamentarismen och folkopinionen och petitionen riktade syn. Svensk lag var rotad i svenskt rättsmedvetande, som måste tolkas i en nyuppkommen situation efter en moralisk syn på lagen och staten som person. Gud är ordningens Gud. Den som bryter mot ordningen bryter mot Gud.

Ecklesiastikministern gav här en förklaring av sakramentallagen. Den överensstämde med hans uttalanden om den religiösa metodismen i början på 1840-talet, om den kyrkokritiska väckelsen i pastoralavdelningens utlåtande 1851 och om orsaläsarna 1853. Alla överträdelser av lag är av andlig natur, ty de har en andlig felaktighet som grund. Konsekvensen av motståndarsidans resonemang skulle bli, att inga överträdelser i samhället fick bemötas med »köttsliga vapen». Visst var nu fråga om något andligt, men en stor andlig oordning, som ingrep i samhällets lugn och åstadkom allmän

förargelse och som inte kunde lämnas därhän från samhällets sida. Om lagen inte sanktionerades, skulle slutsatsen från domstolarnas sida bli, att sakramentsförvaltning av lekmän inte låg under samhällets lagar. Följden av detta skulle bli, att det utskickande av missionärer, som obemärkt påbörjats »från några kamrar i Stockholm», skulle bli som en ström över landet. Män med självtagen eller av sina vänner meddelad prästerlig värdighet skulle utan villkor ge absolution och nattvard, döpa och omdöpa.[16]

Det kom snabbt svar i Wäktaren från Beckman.[17] Utan omsvep gjorde han Reuterdahl ansvarig inte blott för artikeln och den nya lagen utan för hela den aktuella situationen. Genom sitt inflytande i prästeståndet hade han dikterat avslagen på alla äskanden, att den gamla handboken skulle i särskilda fall få användas. Reuterdahls argumentation för att det inte gällde en ny lag utan ett förtydligande och stadfästande av gammal svensk hävd, förklarade Beckman vara en undanmanöver. Den kyrkliga enheten var väl värd att bevaras men inte med medel, vilka var kyrkan själv främmande och som kunde bli hennes död.

För Beckman var den legala enhetskyrkolinje, som sakramentallagen förstärkte, okyrklig och orättfärdig och dessutom ogenomförbar i det aktuella läget. Avgörande för Beckman var, att denna kyrkopolitik skulle kunna göra hans egen väckelsevänliga linje om intet. Hade konventikelbestämmelserna uppmjukats, hade man enligt Beckman kunnat gå lekmannakravet att få predika till mötes. Hade den gamla handboken fått användas, hade sakramentallagen varit helt obehövlig. Den nya lagen däremot skulle föra en mängd medborgare i armarna på baptismen och även bereda väg för den romersk katolska kyrkan. Religionsfriheten skulle inte längre stanna vid »en kraftlös teori» utan bli ett påträngande praktiskt problem, som måste lösas. Skulden för den utvecklingen låg hos statsmakten. Genom en hårdhänt och okyrklig behandling av ömtåliga samveten gjorde den svenska medborgare främmande för sin egen kyrka.

Trots att det sipprat ut, att konungen sanktionerat lagen, hade Beckman en förhoppning om att kyrkan skulle kunna undgå denna olycka genom att Reuterdahl den 9 mars 1855 lämnat ecklesiastikministerposten för att bli biskop i Lund. Beckman hoppades nu, att regeringen skulle inta en mer positiv hållning till väckelsen och motverka en fortgående kyrkosplittring. Hans hopp var, att den skulle lämna separatisterna vissa medgivanden beträffande kyrkohandboken och missivera präster, som hade dessas förtroende.[18]

Sanktionen av sakramentallagen offentliggjordes således först en månad efter Reuterdahls avgång. När underrättelsen därom lämnades i Wäktaren, anslöts till denna en ytterligare kritik av Reuterdahls försvar för lagen. Artikeln var skriven av Posse och saknade den balans och tyngd, som kännetecknade Beckmans inlägg. Posse skärpte debattonen genom att kort och gott fastsla, att för lagens försvarare gällde blott »den yttre verklighe-

ten», en tillfällig åsikt i Högsta domstolen, en tillfällig majoritet hos ständerna. Däremot hade inga skäl av vare sig statsrättslig, kyrklig eller dogmatisk art förebragts.[19]

Följden blev, att ytterligare försvarare av lagen ryckte ut. Wäktaren angreps i Post- och Inrikes Tidningar av en insändare med signaturen S. Signaturen, innehållet i artikeln och dess likhet med en samtidig artikel i Svensk Kyrkotidning ger stöd för antagandet, att Anton Niklas Sundberg här ryckt in till Reuterdahls försvar.[20] Han bemötte Beckmans kyrkosyn. Lagen överensstämde med kyrkans grundsatser i CA art. XIV. Sundberg underströk, att Luther jämte en inre också krävde en yttre kallelse för ämbetet. I fråga om de dogmatiska, ur Skriften hämtade skälen för lagen gjorde Sundberg ett medgivande. Skriften hade inte något särskilt påbud om att den som inte är präst men utdelar sakramenten, skall först varnas och sedan bötfällas. Men Skriften visar, att läroämbetet har apostoliskt ursprung. Det får inte utövas utan kallelse från den yttre överheten och utan vissa inre egenskaper, vilkas tillförlitlighet först skall prövas. Sundberg anför en mängd bibelställen till stöd härför. Han slår således fast, att sakramentallagen har grund både i bekännelsen och i Skriften.

Sundbergs slutsats är nationalkyrkligt grundad. Han sammanför vad som är det svenska folkets uppfattning om kyrkans ordningar, vilka folkets ombud fixerat i legala former, med vad som är bekännelsens och Skriftens utsagor därom. Det finns en samverkan mellan stat och kyrka. Staten ger legitimitet åt kyrkans på bekännelsen vilande ordningar.[21] Sundberg har en starkare kyrklig argumentering är Reuterdahl. Han ser mer än Reuterdahl kyrkans ordningar som självständiga organ för kyrkans liv under statens skydd.

Beckman svarade i Wäktaren.[22] Han ställde Reuterdahl och Sundberg på samma linje. Sundberg hade vid sin uppenbara undsättning till Reuterdahl kringgått huvudfrågan, att sakramentallagen hade överfört vad som hörde till »den kyrkliga herdeverksamheten», till kriminallagstiftningens område. Beckman sammanfattade i 12 punkter sin tidigare framförda kritik.

Samtidigt med Sundberg, alltså i senare delen av april, angrep dennes kollega professor W. Flensburg i Lund i Swensk Kyrkotidning den »liberalt kyrkliga riktningen» och dess misslyckade försök att få lagförslaget lagt på is.[23]

Flensburg skiljer sig såväl från Reuterdahl som Sundberg med deras statskyrkliga och nationalkyrkliga uppfattningar genom en mer utpräglat kyrklig syn. I hans inlägg är frågorna om ämbetet, bekännelsen och kyrkotukten de väsentliga. Flensburg medger utan vidare, att sakramentsförvaltning av lekman inte kan betecknas som gäckeri. Den ursprungliga gäckeriparagrafen var tillkommen och avsedd att brukas i ett annat läge än det nu aktuella. Betecknande för dagens situation är, att respekten för kyrkans ordningar och prästämbetets gudomliga uppdrag hade undergrävts av de

konventikelsinnade andliga rörelserna och den i grunden kristendomsfientliga liberala riktningen i förening. En mängd »självlärda lärare och andliga äventyrare» splittrade församlingarna. Konventiklarna blev församlingar i församlingen. Flensburgs beskrivning av detta som en dynamisk inre förstörelseprocess erinrar om hans hegelska skolning. Redan det förhållandet, att det offentliga lärandet blivit allmän rätt, innebar en ödesdiger upplösning av ämbetets gudomliga ordning. Den bar i sig fröet till en vidare utveckling på samma väg, en sakramentsförvaltning utom kyrkans lära och ordning. Utvecklingsresultatet var nu tydligt för var man. Svensk kyrka och stat kunde inta bara låta detta pågå. De måste genom införande av yttre lag och ordning söka skydda det kyrkliga livet. Även för Flensburg var sakramentallagen under rådande förhållanden enda utvägen att upprätthålla kyrkans hävdvunna ordning.

Ur läromässig synpunkt ville Flensburg inte i första hand åberopa Skriften. Den var föremål för skiftande tolkningar. Han står i stället fast vid vad som konstituerade den svenska kyrkan som evangelisk luthersk kyrka, nämligen bekännelsen och då framför allt Augsburgska bekännelsen, art. XIV. I förhållande till Beckman skärper Flensburg artikelns utsaga. Dennes betonande av »ingen bör» är hos Flensburg ett kategoriskt: »olagligen kallade förbjudes att det prästerliga ämbetet utöva». Han medger, att det finns ett tolkningsproblem, nämligen frågan om vem som är lagligen kallad. Han hävdar, att lagligen kallad är inte den som på en grupps uppdrag blir nådemedelsförvaltare. Då skulle fältet vara öppet för ständigt nya sektbildningar och en utveckling vara på väg, mot vilken bekännelsen just avser att skydda. Den enskilde är tvärtom skyldig att underordna sig kyrkan, så länge Guds ord rätt läres och sakramenten utdelas enligt Kristi instiftelse. En rad brister finns i kyrkan, bland dem en rationaliserande liturgi. Men han anser, att den svenska kyrkan som sådan är en rätt kyrka, så länge den i sina bekännelseskrifter bekänner sig till den rena läran och utesluter den, som förkunnar annan lära.

Flensburg hade samma mening som Beckman på så sätt, att han ansåg det nya lagrummets placering i gäckeriparagrafen och bötesstraff vara felaktigt. Klargörande för Flensburgs konsekvent kyrkliga syn på bekännelsen, kyrkan och staten är de straff lagen enligt hans mening borde ha stipulerat. Vid fortgående överträdelse borde straffserien vara varning – exkommunikation – landsförvisning.

Den beckmanska lågkyrkliga synen på Augsburgska bekännelsens art. XIV var, att artikeln var grundad i Skriften men tillkommen i en bestämd historisk situation. För Flensburg åter var artikeln en lärosats, som var konstitutiv för kyrkan som evangelisk luthersk kyrka. En fortgående överträdelse av artikeln var således ett avfall från den rena evangelisk lutherska läran. Kyrkan hade i likhet med vad som skedde vid avfall i församlingen rätt och plikt att utöva en kyrkotukt, som stod i inre samband med brottet,

nämligen utstötande ur kyrkogemenskapen. Har kyrkan en sådan rätt, så kan den inte heller frånkännas staten i dess sammanhang, alltså landsförvisning. Att staten brukar en sådan strafform för kyrkliga brott är enligt Flensburg riktigt, eftersom det borgerliga samhället bärs upp av sina medlemmars kyrkliga samvete och staten har upptagit den svenska kyrkans lära och ordning som sin.[24]

Den debatt, som sakramentallagen utlöst, visar differentierade inställningar till frågan om enhetskyrkan hos Reuterdahl, Sundberg och Flensburg. Hos Reuterdahl är den romantiska statskyrkosynen starkast företrädd. Hos Sundberg åter betonas kyrkans egen organisation, dess samband med och grund i Skriften och bekännelsen. Staten har hos honom en funktion i förhållande till kyrkan, eftersom det svenska folket antagit och i legala former fixerat Skriftens och bekännelsens utsagor om kyrkan och ämbetet. Hos Flensburg slutligen är bekännelsesynen på kyrkan och ämbetet förhärskande. Kyrkan har såsom evangelisk luthersk kyrka rätt och plikt att själv svara för kyrkotillhörigheten och kyrkogemenskapen. Men även han knyter samman stat och kyrka. Genom att de svenska medborgarna samtidigt är kyrkomedlemmar, har staten därmed antagit den svenska kyrkans ordningar och lära. På så sätt kan dessa tre lundateologer vad gäller deras legala syn på statens skydd och makt över kyrkan, ställas på samma linje. Den liberala kyrkliga synen, som A. F. Beckman enligt deras mening företrädde, skulle få stöd, om inte en lagstiftning förhindrade dess tillämpning i kyrkan.

Debatten om sakramentallagen fortsatte således mellan A. F. Beckman och lundateologerna, sedan regeringen antagit lagen. En anledning till detta var, att Reuterdahl två dagar efter det att sakramentallagen behandlats i konseljen frånträtt ecklesiastikministerposten och uppsalateologen Anjou utsetts till hans efterträdare. Detta kom att påverka den följande utvecklingen.

I och med att sanktioneringen av sakramentallagen blev offentlig grusades definitivt förhoppningarna om att lagförslaget skulle läggas åsido. Wäktaren sökte nu en ny väg. I en artikel strax därefter fastslog skribenten, med all sannolikhet Beckman, att kyrkan nu måste räddas från ökad splittring till följd av den nya lagen.[25] Så långt som möjligt måste lagen göras till en död bokstav. I tre avseenden fanns möjligheter härtill.

Främst satte Beckman hoppet till sin fakultetskollega, den nye ecklesiastikministern, som formulerat fakultetens svar på ecklesiastikministerns remiss om orsaläsarna i april 1853. Anjou, framhöll Wäktaren, var inte fången i partiåsikter. Hans sant konservativa kyrkliga uppfattning hindrade honom inte att bedöma andliga frågor på ett andligt sätt. Han hade följaktligen förståelse för separatisternas önskningar och behov. Beckman försökte över huvud förbättra stämningen och anbefallde separatisterna att möta Anjou med förtroende. Honom fick inte påföras skulden för en lag, i vars

tillkomst han inte hade någon som helst del. Vidare, framhöll tidningen, måste separatisterna få använda de gamla böckerna. Beckman förmodade, att den nye ecklesiastikministern skulle företa åtgärder i denna riktning. Slutligen måste separatisterna få präster, som de kunde omfatta med förtroende.

Till dess sådana åtgärder hunnit vidtas, borde sakramentallagens oklara bestämmelse om föregående varning ges en vid och elastisk tolkning. Beckman tog för givet, att Anjou enligt sina tidigare uttalade åsikter på så sätt skulle tillse, att lagen aldrig trädde i funktion. Artikeln hade framför allt separatisterna som adressat. Uppgiften för dem borde bli att genom att stanna kvar i kyrkan medverka till att det nyväckta liv, som kunde iakttas på många håll, bevarades och kom till stadga inom Svenska kyrkan.[26]

När Anjou anlände till Stockholm den 16 mars för att tillträda ecklesiastikministerposten, var han ännu ovetande om att lagförslaget sanktionerats. Reuterdahl underrättade honom först senare om detta. Anjou hade inte Beckmans väckelsepräglade syn på kyrkan. Han hade en bestämd uppfattning om att väckelsen för att bli till välsignelse måste gå in under kyrkans ordningar. Han var följaktligen kritisk mot den fria andliga verksamheten. Denna inställning balanserades dock av hans uppfattning om att tvångsåtgärder var otjänliga medel för att bevara kyrkans enhet. Han hade också förståelse för, att det inom den separatistiska väckelsen fanns ett nit för den lutherska läran. Det framgår bl. a. av uppsalafakultetens utlåtande om orsaläseriet 1853. Men framför allt var Anjous ämbetsmannamedvetande starkt.

I sina »Mina statsrådsminnen» uppger Anjou, att han efter sitt ämbetstillträde fått frågor om sin åsikt om sakramentallagen. Hans svar hade varit, att han visserligen inte kunde ogilla en lag, som just sanktionerats av konungen. Men han skulle, ifall avgörandet hade fallit under hans statsrådstid, sannolikt ha tillstyrkt, att lagförslaget tills vidare lagts åt sidan. Hans handlingssätt som statsråd styrker denna utsaga, som Anjou återger långt senare.[27]

Omedelbart efter det att det blivit offentligt, att lagen sanktionerats av konungen, tog Anjou upp hela frågan med ärkebiskopen. I ett brev till denne ifrågasatte han, om man inte skulle kunna gå lutherläsarnas krav till mötes beträffande den ovillkorliga avlösningen vid skriftermål. Anjou ansåg, att ett direktiv från konungen i den riktningen borde utverkas. En sådan åtgärd skulle kunna lösa separatistproblemet. Den skulle också betyda en legitimering av vad som redan av prästerna praktiserades på sina håll i separatistbygderna. Anjou var som ledamot av uppsalakapitlet införstådd med att det fanns präster i ärkestiftet, som i tysthet avlöste efter det gamla formuläret. Helst ville han, att initiativet i frågan skulle komma från ett domkapitel eller en biskop. Och han lät ärkebiskopen förstå, att han gärna såg, att det kom från Uppsala domkapitel.[26]

I sitt svar ställde sig Holmström positiv i sakfrågan. Uppsala låg nära till hands, eftersom ärkestiftet i hög grad berördes av separatistfrågan. Men han ville avvakta en kommande visitation i Järvsö, där separatismen blossat upp, för att se om den kunde ge en direkt anledning till en sådan hemställan.[29]

I Järvsö hade separatistproblemet blivit akut fr. o. m. 1854, då separatisterna upprättade egen nattvardsförvaltning. Motivet var det samma som på andra håll. De väckta anståg den villkorliga avlösningen i skriftermålet innebära krav på de mottagande, som omintetgjorde den fria nåden och var emot Luther. För att komma till rätta med oroligheterna hade ärkestiftets domkapitel hos Kungl. Maj:t framfört förslaget att innan andra åtgärder vidtogs, få hålla en generalvisitation i Järvsö för att om möjligt komma till samförstånd med separatisterna. I juli 1854 kom konungens medgivande. Visitationen uppsköts dock på grund av ärkebiskopens vacklande hälsa. Knös fick till sist uppdraget och höll visitationen i juli 1855.[30]

Sakramentallagen kom nu som ett betydande orosmoment i de församlingar, där prästerna bemödade sig om att få separatisterna att återgå till kyrkan. Tillämpades lagen i Järvsö, skulle det tillämnade försöket att komma till rätta med separatismen vara i förväg dömt att misslyckas.[31]

Holmströms förståelse för Anjous förslag, att uppsalakapitlet skulle ta ett initiativ i den inflammerade frågan om sakramentallagen, måste ses mot bakgrunden av dessa överväganden. En sådan åtgärd skulle ge möjligheter att undanröja ett väsentligt motiv för separatisterna att ta nattvardsförvaltningen i egna händer. Därmed skulle också en tillämpning av sakramentallagen kunna undvikas. Dessa syften framträder tydligt i den följande brevväxlingen mellan Anjou och Holmström.

Problemet för Anjou var närmast, hur frågan kyrkorättsligt skulle lösas. Det gällde främst, om det var formellt möjligt att förklara, att kyrkolagens 8 kap., 1 § om särskilt skriftermål inte behövde anses vara upphävd genom 1811 års handbok. En sådan förklaring borde i så fall utgå i form av ett kungligt brev med direkta föreskrifter eller som ett medgivande till domkapitlen att ordna skriftermålsförfarandet efter de lokala förhållandena. En sådan åtgärd kunde inte Anjou se som något upplösande i fråga om kyrkoenheten. Denna var enligt hans uppfattning tvärtom fastare på den tiden, då en sådan frihet ännu fanns, »än sedan man velat med mekaniskt skruftyg göra den fullständig». Bestämmelsen borde enligt Anjou utfärdas samtidigt med att sakramentallagen utfärdades. I ett brev till Holmström framträder hans uppfattning i klar dager. Sakramentallagen var enligt Anjou i överensstämmelse med kyrko- och statslagstiftningens grundsatser. Här skiljer sig Anjou klart från Beckman. Man, fortsätter Anjou, man får inte förbise, att tvång varken kan rättfärdigas av Guds ord eller av kyrkans bekännelseskrifter. Ett sådan tvång var den rituella konformiteten i fråga om skriftermålet. För att sakramentallagen inte skulle

drabba dem, som inte accepterade kyrkans rit men omfattade hennes lära, borde den gamla liturgiska friheten återställas. Om detta förordnande skedde samtidigt med att sakramentallagen trädde i kraft, så var Anjou övertygad om att separatismens återgång till kyrkan på bästa sätt skulle kunna påbörjas, såvitt den inte var förenad med irrlära.[32]

Hela förslaget är typiskt för Anjous försiktiga jämkningspolitik mellan två principiellt oförenliga ståndpunkter, företrädda av var sina övertygade och principfasta företrädare och anhängare. Redan de formella hindren visade sig dock snart vara svåra att komma över för den nye ecklesiastikministern. Visserligen hade ärkebiskop Holmström kunnat berätta, att missnöjet med dopformuläret inte var på långt när så starkt som med avlösningsformen i skriftermålet. Men ett officiellt medgivande att få använda den gamla handboken i skriftermålet skulle sannolikt utlösa ett motsvarande krav beträffande dopet. Från regeringens sida visade det sig också vara tveksamt, om inte 1811 års handbok hade ställning som lag och om ett kungligt brev i frågan skulle aktualisera den tvistiga frågan om konungens ius liturgicum. Till detta kom också frågan, om inte Uppsala domkapitel som ämbetsmyndighet överskridit sina befogenheter, då det med sitt goda minne låtit präster i läsarbygderna avlösa lutherläsarna enligt den gamla handboken vid särskilda nattvardsgångar. Både Anjou som tidigare domkapitelsledamot i Uppsala, Holmström, Knös och Beckman hade varit införstådda med detta. En anhållan från domkapitlet om att nu få tillåtelse till något, som redan i stillhet praktiserades inom stiftet, skulle kunna komma i underlig dager på högsta ort. Samtidigt skulle undran uppstå hos de berörda separatisterna över kyrkans beroendeställning till staten, om kyrkan nu inte vågade fortsätta den inslagna vägen utan överhetens officiella tillstånd. Anjou ansåg det därför i det aktuella läget vara bäst, att saken ordnades i form av initiativ från biskoparna och prästerna själva.[33]

Även om Anjou ännu någon tid fasthöll vid tanken på att konungen skulle vidta en åtgärd i saken, slog han in på en lättare framkomlig väg. En kort tid efter sitt tillträde på statsrådsposten hade han haft ett samtal med konungen om separatismen. Han hade då fört avlösningsfrågan på tal och även antytt, att det fanns präster, som med sin biskops goda minne här handlade med större frihet än handboken medgav. Samtidigt hade han framhållit, att det fanns präster, som hölls tillbaka av rädsla för att överträda lag och rätt. Anjou hade då fått en välvillig försäkran av monarken. Avsteg från den gällande handboken beträffande skriftermål och avlösning skulle inte beivras och inte betraktas som tjänstefel.[34]

Detta besked synes Anjou ha fått redan i april 1855, alltså innan sakramentallagen den 23 maj trädde i kraft. Anjous plan gick nu ut på att enskilt meddela biskoparna och andra, som var berörda av frågan, om konungens utfästelse. Den skulle sedan delgivas prästerskapet. Detta skedde också. Anjou underrättade i handbrev om att särskilt skriftermål med ovillkorlig

avlösning var tillåtet, där det var påkallat för separatismens skull. Knös var hans medhjälpare. Han sände Anjous brev med underättelsen om konungens utfästelse till kontraktsprosten Landgren. Denne skulle vidareföra underrättelsen till prästerna inom sitt kontrakt och till prästerna i Järvsö. Anjous hållning och arbete i fråga om separatistproblemet under tiden efter hans statsrådstillträde kan karakteriseras med hans egna ord till Holmström med syftning på separatismen: »Med varsamhet skall man, hoppas jag, kunna föra kyrkan fram genom de närmaste farliga åren.»[35]

SLUTORD

Då Anjou 1855 tillträdde ecklesiastikministerposten, var han bunden av att Reuterdahl genom sakramentallagen hade aktualiserat den lagbestämda förbindelsen mellan stat och kyrka. I den nystartade Swensk Kyrkotidning hade Reuterdahls fakultetskollegor i Lund utvecklat en ämbets- och anstaltssyn, som förankrade lagen i en teologisk kyrkosyn. Detta hade sin förebild i den korporativa anstaltsteologi, som den högkyrkliga konservatismen i Preussen hade utvecklat efter 1851. Denna hade i Preussen tjänat som ideologiskt underlag för den samverkan mellan kungamakt och kyrka, som följde efter den liberala parlamentarismens genombrott i samband med 1848 års revolution.[36]

En av uppsalateologerna, Anjou, blev alltså nu ansvarig för statens kyrkopolitik. Beckman hade samtidigt genom sitt arbete under riksdagen 1854 med att finna en juridisk lösning på konventikelfrågan blivit allt mer liberalt medveten. Han såg den norska lagstiftningen med dess befrielse från alla speciella juridiska bestämmelser som en förebild för den religiösa mötesfriheten. Även han hade fört över stat-kyrkaproblemet på det teologiska området. I det av J. A. Posse nystartade tidningsorganet Wäktaren – språkröret för högreståndsväckelsens politiska samhällsansvar – hade han bekämpat den lundensiska korporativa anstaltsteologin och Swensk Kyrkotidning. Gentemot denna utvecklade han en konfessionell lågkyrklig teologi med anslutning till Höflings erlangenteologi. Detta blev den teologiska grunden för en inomkyrklig rörelse, som fick sin organisation i den året därpå bildade Evangeliska Fosterlandsstiftelsen.

Sakramentallagen hade alltså utlöst reaktioner, som visade, att de svenska teologernas gemensamma historiskt nationella syn på kyrkan rymde djupgående teologiska skillnader. Efter 1855 kommer på så sätt konflikten mellan hög- och lågkyrklighet att bli ett nytt inslag i den kyrkohistoriska processen i Sverige.

Anjous utnämning till ecklesiastikminister kom också att innebära slutet för uppsalateologerna som grupp. Efter avslutad statsrådstid (1855–59) blev Anjou biskop i Visby. Men Anjous utnämning till ecklesiastikminister

hade också sin grund i att han var den mest konservative av de tre uppsalateologerna. Han hade opponerat mot Knös, som var den samlande kraften bland dem. I den liberala samhällsutveckling, som Knös redan i början av 1840-talet förutsåg, var Knös' mål att förse Svenska kyrkan med en tidsanpassad författning. Han hade medverkat i KLF 1846. Då Uppsala domkapitel 1849 hade att avge yttrande över detta förslag, stödde Anjou ärkebiskop af Wingård i dennes konservativa reaktioner mot KLF. Då prästeståndet 1851 kraftigt kritiserat det liberala förslaget till domkapitelsreform, hade Anjou gått till öppet angrepp på Knös' synodala reformprogram. Som redaktör för Tidskrift för Svenska Kyrkan hade han försett Knös' artikel »Om Reformer inom Svenska Kyrkan» med ett redaktionellt tillägg, där han kritiserade Knös och slöt upp kring den statskyrkliga ordningen. Men Anjou hade också som dekanus uppsatt teologiska fakultetens remissvar 1853 angående orsaläsarna, där fakulteten anbefallde en förståelsefull inställning. Anjous utnämning till ecklesiastikminister hade förordats av Reuterdahl. Från kyrkligt konservativt håll betraktades Anjou som en man med »sunda grundsatser, bestämdhet i caractere ... men mera en lärd och skarpsinnig dialecticus än en handlingens man», eftersom han i akt och »mening att neutralisera kamraternas mera separatistiska sympatier» avgett detta utlåtande om orsaläseriet.[37]

Anjou tog 1855 säte i en regering, som efter riksdagens hörande hade sanktionerat sakramentallagen. Denna hade samtidigt mött kraftig opposition från väckelsens sida. Som uppsalateolog ville han genom själavårdande åtgärder behålla den kyrkokritiska väckelsen inom kyrkan och förhindra, att den genom juridiska straffåtgärder radikaliserades. Han bedrev därför en vågmästarpolitik, som gick ut på att behålla sakramentallagen men underlåta att tillämpa den.

Anjous planer på en försiktig jämkningspolitik i konflikten mellan ämbete och lekmannaverksamhet kom dock genast att sättas ur spel av den historiska verkligheten. Hösten 1855 avled den kompromissvillige ärkebiskopen Holmström. Regeringen bekräftade nu de senaste årens kyrkopolitik genom att mot ärkestiftets bestämda röstutslag utnämna Reuterdahl till ärkebiskop. Samtidigt fick på 1856–58 års riksdag den svenska religionslagstiftningen stor aktualitet genom kung Oscars trontal. Detta var betingat av de internationella reaktionerna gentemot Sveriges sätt att hantera landsförvisningsstraffet mot katolska konvertiter.[38] Därmed kom dissenterlagsproblemet att överskygga den för uppsalateologerna mest angelägna frågan. Deras avsikt hade varit att skapa en kristocentrisk medvetenhet i Svenska kyrkan och en författning, som tillgodosåg hennes egenart och historiska uppgift i det svenska folket.

Beckman åter ville inte låta sakramentallagen dö i tysthet. Han såg den lundensiska ämbetsteologin som ett allvarligt hot mot den evangelisk lutherska bekännelsen. Efter 1855 utvecklade han på så sätt en väckelse-

vänlig lågkyrklig uppsalateologi. Kring honom framträdde en ny generation uppsalateologer, som mottog impulser också från Kierkegaards religiösa individualism med dess negativa inställning till den officiella statskyrkan.

Knös hade varit den samlande kraften under 1840-talet bland uppsalateologerna. Han reagerade mot denna teologiska polarisering och vägrade att delta i att permanenta motsättningen till lundateologin om kyrkans begrepp.[39]

Med 1855 upphör på så sätt den samverkan mellan de tre uppsalateologerna Knös, Beckman och Anjou, om den svenska kyrkans framtid, som inletts 1840 vid mötet med den liberala teologin, de liberala samhällsreformerna och väckelsen.

Denna undersökning omfattar åren 1840–1855. Dess uppgift har varit att kartlägga, hur en grupp uppsalateologer reagerat i den kris, som drabbade Svenska kyrkan vid övergången från ett religiöst idealistiskt bestämt ståndssamhälle till ett liberalt samhällsskick.

Den drivande kraften bland uppsalateologerna under 1840-talet var Knös. Han hade både den historiska klarsynen på innebörden för kyrkan av den pågående samhällsomdaningen och den religiösa förståelsen för väckelsen. Kyrkans framtid som svensk folkkyrka var för honom avhängig av en kyrkoförfattning, som byggde på församlingen och med en generalsynod som högsta beslutande organ, där församlingarna var representerade med lika antal präster och lekmän. Kyrkan var för Knös väsensskild från staten. Kyrkans grund låg i Skriften, bekännelsen och Kristus-gemenskapen. Under utövandet av sin missionerande uppgift i det svenska folket hade kyrkan utvecklat sina organ som svensk folkkyrka. Dessa måste ständigt förändras för att kunna svara mot sin uppgift. Knös insåg, att till den moderna samhällsutvecklingen hörde religionsfriheten. Religionsfrihetens rättsliga sida var en statens angelägenhet att beakta med hänsyn till sitt eget bästa. Kyrkans uppgift var att arbeta med andliga medel och värna om sin religiösa egenart.

Under Knös' levnad bestämdes den historiska utvecklingen av den konservativa reaktionen efter 1848 års revolution. Denna försenade den före år 1848 aktuella representationsförändringen. Detta fick avgörande betydelse för Svenska kyrkans följande historia. Knös hade arbetat för att Svenska kyrkan skulle få en egen representation, skild från staten och i form av en synodalförfattning. I modifierad form kom detta till stånd efter Knös' bortgång 1862. I de Geers första ministär blev geijerlärjungen och den uppsalateologerna närstående F. F. Carlson ecklesiastikminister 1863–70. Under de Geers ministär genomfördes förändringen av folkrepresentationen. Fyrståndsriksdagen ersattes av tvåkammarriksdagen och kyrkomötet blev i förening med riksdag och Kungl. Maj:t den svenska kyrkans representation.

SUMMARY

The Uppsala Theologians and the Church of Sweden in 1840–55

A. THE AGE OF REFORM, 1840–48

I. The Uppsala Theologians and the Religious Society

Prior to 1866 the Swedes were ruled by four estates. The *Riksdag* was composed of the four estates, the nobles, the clergy, the merchants, and the peasants. Sweden was still an agrarian society at the beginning of the 19th century. The clergy were therein the vehicle of culture. In the religious and cultural sphere, however, the country was in close contact with continental, secular, humanistic trends, which made their mark on the civilisation of the society. Thus the ideal prevalent in Europe were also manifested in Sweden by the political revolution of 1809. The Instrument of Government which then took effect would thereby endure until 1973, and bore the imprint of the principles of natural and constitutional law which in the French Revolution had given the middle class, the third estate, an ideological base for its burgeoning economic and social power.

Thus the Swedish peasant society of the first half of the 19th century lacked a strong third estate which could hold its own against the privileged classes. But the actual fundamental tenets concerning human rights and freedoms existed within its world of ideas. The Swedes took these over from Germany's feudal system of petty fiefs. They had there created the culture at the universities. The German idealism, romanticism, and revivalism were rooted in Protestantism as a reform movement within the Church, and emphasized man's spiritual freedom.

After 1830 the conditions for a strong middle class gained ground in Sweden too. A social middle class society thus carried on these ideas. They were manifested politically by demands for the abolition of representation by class. A corresponding spiritual development occurred on the religious front, in that Schleiermacher's theology made inroads in Sweden when the study of divinity became fundamental for the training of ordinands. The collegial concept of association prevalent in the 18th century was changed thereby into a theologically based parochial view, and the German idea of the people's church was adopted in Sweden.

This development was interrupted by a crisis consequent upon Strauss' *Das Leben Jesu*. Its ethical anthropomorphic religiosity was adapted to the new secular middle class, and broke through via the Strauss controversy. This was mediated to the public at large by the radical, liberal *Aftonbladet*.

The eminent author and clergyman, Carl Jonas Love Almqvist, became an eloquent advocate of the liberal ethical idealism in the spirit of the

German theologican, D. F. Strauss. In his writings he not only assailed the Church view of marriage but also enraged Christian opinion by his treatment of the orthodox biblical doctrine of reconciliation. It was on this issue that the Uppsala theologians, Knös, Anjou and Beckman *c.* 1840 closed ranks to counter Straussianism, anchoring their theology in the Christ dogma. Thus the romantic synthesis of Christianity characteristic of Swedish theology was subjugated to a Christocentric theology, which maintained the historical organic development of the Church from the historical Christ of the New Testament, surrounded by His disciples. From this factual fellowship the Christian Church, founded on the congregation, organically developed and assumed the historical forms which were operative through time. Anders Erik Knös, Lars Anton Anjou, and Anders Fredrik Beckman formed an united front against Strauss' theological idealism. All three demonstrated the influence of the historically organic concept of reality propounded by the Swedish historian, Erik Gustaf Geijer. History and its sources take priority over abstract philosophical theories. The Scriptures and the testimony of the disciples to the revelation of Christ are the basis of Christianity.

II. The Constitution of the Church and the Parish

1. *Uppsala Cathedral Chapter and Erik Jansism*

The cathedral chapter in Uppsala archdiocese consisted of the professors at the faculties of theology. Knös was an influential member, being Professor of Pastoral Theology and responsible for the training of ordinands. Furthermore the chapter faced the problem of the theological rationalism among the clergy, for C. J. L. Almqvist was not only an author but also a minister in this see. As a clergyman, he was subject to the ecclesiastical jurisdiction of the cathedral chapter. The accusations of heresy levelled against Almqvist brought the Uppsala chapter face to face with the problem of whether the valid established church order satisfied the Church's right to control the minister's doctrine and profession in his capacity as parish priest. In an assiduous admonition the chapter urged Almqvist to affirm that he subscribed to the essential articles of the Church of Sweden's creed, the Augsburg Confession.

The rationalistic theology was not the only evidence that the Church needed a new constitution which satisfied her peculiar nature. The separatist revival too indicated its necessity. The Schleiermacher view of the parish as the foundation of the church was here a lodestar for Knös, particularly in the confessional presbyterian emphasis lent by the German theologian, Claus Harms. The Uppsala theologians maintained that the parish's own organs, primarily the church council, were responsible for church discipline, together with the pastor. This was a novelty in relation

the legislation governing the established Church, whereby the decision was incumbent on the Attorney General (the Conventicle Ordinance). The ecclesiastical opinion was accentuated by the 1843 Church Council Statute, when in despite of the *Riksdag* the King safeguarded the parish councils of the Swedish Church as legal ecclesiastical organs. This reinforced the chapter's position as a superior ecclesiastical authority vis-à-vis the Attorney General and the secular authorities.

The new view of the independent status of the parish found expression in the Uppsala Cathedral Chapter in the treatment of the separatist revival, called Erik Jansism after its leader, the peasant Erik Jansson. This was a millenaristic movement with Erik Jansson as its prophet. The chapter elected to allow the parish to maintain church discipline and pastoral care, and prevent the secular authorities from interfering in parish affairs. The pastor and the church council also assumed the responsibility for assessing the doctrine of the sect. In legal terms, the chapter chose to select from the laws relating to the established Church, which had been enacted through the centuries, the edicts which permitted treatment of Erik Jansism as a doctrinal issue at the parochial and diocesan level. The chapter never enjoined the clergy and the parishes to invoke the Conventicle Ordinance against the revival. This approach did not accord with the prevailing established Church system. Circles favouring the revival therefore came to insist on the need for a reform of the Church's constitution, which would give her a greater measure of autonomy.

2. *The Church's Constitutional Reform, 1845–48*

The question of a new constitution for the Church was also brought to the fore by the liberal's demand for the abolition of the clergy as a political estate, and the replacement of the Four Estate *Riksdag* by a parliamentary *Riksdag*. The constitutional committee of the 1840/41 *Riksdag* had made a recommendation to this effect, which was adopted and tabled until the next session. By the time this met in 1844/45 Sweden had a liberal monarch, Oscar I. On him the liberals fixed their hopes for a legislature based on general elections.

Knös, the aforesaid Uppsala theologian, was elected a member of this *Riksdag* by the clergy of the archi-episcopal see. He held a synodal view of the Church's constitution, but maintained that the Swedish society was not yet ready for a new polity. Nevertheless he raised the question in the *Riksdag* of the status of the clergy and the entire Church when the time was ripe for the passing of the Estates *Riksdag*. In such a situation the independence of the Church must be guaranteed financially and legally, either by legislation in conformity with that which safeguarded the Norwegian church, under § 196 of Norway's constitution, or via her representation for

liturgical legislation and also instead of the state's present influence over the external order of the church.

Knös' reform schemes evoked no response among the clergy. They considered that the Church's rights were best protected by the status of the King and prevailing legislation and the Estates Instrument of Government. The passivity and weak position of the clergy in the *Riksdag* was also revealed by the treatment of the emergent ultra-Lutheran revival. In 1844 this had petitioned the King for permission to use the Church's old liturgical books, which in the view of the "Lutheran readers" presented the basic Lutheran tenet of justification by faith alone more lucidly than did the new service books. Knös made assiduous attempts in the *Riksdag* to inveigle the Church half way to meet the revival, but stood more or less alone. The clergy pleaded that the petition had gone to the King, who had the initiative in his hand. When the King required a statement from the Church, he did not turn to the clergy as its representatives but to the cathedral chapters in Uppsala and Lund.

The generally recognized need for a new canon law found expression in the work of the Canon Law Committee, of which Knös was a member. In 1846 this submitted a draft canon law which in the spirit of liberalism distinguished between ecclesiastical and civil in the society, and in general followed a synodal and presbyterian line, with the parish as the foundation on which the organs of the church are built. The reforms which fall due in the course of time must evolve organically on the basis of the existing order, and fit in with the national character of the Evangelical Lutheran Church of Sweden. Theologically speaking, the canon law proposal of 1846 bore the imprint of the Schleiermacher view of the church as the centre of the parish, with the emphasis on the people's church.

Knös was also appointed by royal command to the committee which the Riksdag of 1844/45 had decided should submit a new proposal for a new legislature. In the course of this work Knös became more conservative. He emphasized the significance of the unity of church and state, and that the clergy as the general synod of the Church should hold the four estate *Riksdag* together.

B. THE UPPSALA THEOLOGIANS AND THE CHURCH OF SWEDEN 1849–1855

III. The Uppsala Theologians' Ecclesiastical Reform Programme

The revolutionary movements of 1848 put an end to the period of reform in the 1840's. The question of the peculiar nature of the church vis-à-vis the state as regards primarily doctrine and creed but also constitution appeared in a new light. The Uppsala theologians joined in the debate in

1849 by starting *Tidskrift för Svenska Kyrkan*. These three divines, who had intervened in the Strauss controversy in 1840, Anjou, Beckman and Knös, sponsored the paper. The publishers avowed their adherence to the Evangelical Lutheran confession and the constitution of the Church of Sweden, as it had evolved from the Bible, the Reformation, and the nation's history. The Uppsala theologians presented their programme of reform in this magazine. Knös indicated the peculiar attributes which the Church of Sweden in its capacity as Evangelical and Lutheran had acquired through the centuries. Contra a concept of a static established church he emphasized the value and the potential of the "qualities" of the Swedish Church as compared with other church systems. The changes provoked by circumstances could ensue by developing the constitution of the Church toward synodal government on a biblical basis. Beckman for his part insisted that the various revivalist movements were rooted in Church of Sweden, since in their several ways they overemphasized diverse aspects derived from the confession which unites them. The young theologian C. A. Thorén, who was numbered among the friends of the Uppsala group, and in 1853 succeeded Knös as Professor of Pastoral Theology, was despatched in 1849 on a visit to the Continent and to Scotland to study the role of presbyterian and synodal ideas in the constitutions of the churches. One result was the confirmation of the Uppsala theologians in their belief that the Church of Sweden possesses special opportunities to develop in harmony between church and state.

V. Revival and Organization

After 1848 the issue of religious freedom became a stimulus for the separatist revival. Via the emigration the revival came in touch with religious freedom in USA. The liberals for their part looked askance at separatism, preferring an enlightened, tolerant, national religion. The Uppsala theologians once more regarded freedom of worship as a political issue, and sought a Christian state with greater liberty for a confessional church. They, especially Beckman, were convinced that a greater measure of freedom within the Church was essential to cope with the revival. The revival must take its rightful place in the Church, so as to grant spiritual freedom of assembly to laymen, and abolish the Conventicle Ordinance then in force.

The revolution of 1848 also brought religion to the fore as a social variable. During the years 1848–50 the Crown made advances to the Church. The Crown Prince sent a request to Beckman that he would write a popular article on the ecclesiastical issues, in order to restrain the voices of social criticism. In an article on the state church and the church state Beckman depicted church and state as two organisms, each with its own

peculiar nature, but co-ordinating and integrating with each other. The Crown's approaches to the Church were also manifested in the efforts to form an organization sanctioned by the King for the purposes of internal mission. The liberals perceived this as an attempt by conservative forces, via philantrophy and spiritual counselling, to circumvent the demand for social and political reforms. Vehement criticism from, *inter alios*, Almqvist in *Aftonbladet* brought this plan to naught. The Uppsala theologians, both Knös, Anjou and Beckman, looked askance at these plans. They saw an internal mission as an independent organization as a problem for the Church. They feared that it would enter into a dualistic relationship with the Church. For them the internal mission was an integral part of the life of the parish, and of the constitution of the Church, where it could prove a blessing.

The vital issue for the Uppsala theologians was how they could retain the Ultra-Lutheran revival within the Church. This repeatedly petitioned the King to mitigate the statutes of the established Church with the ban on conventicles, and to allow them to use the old liturgical books. They inveighed against the Church of Sweden on the ground that it preached heresy. The Uppsala theologians were touched on the raw *in re* this problem in their dealing with a case concerning the clergyman Anders Wiberg. In his exercise of his duties he joined the ranks of the revival, pleading that the Church's liturgical books contained false doctrine on crucial issues. In despite of the Church's order, Wiberg used old office books for baptism and the eucharist in parishes of the enlightened. The chapter tried to avoid the invocation of legal measures against Wiberg, with accusations of dereliction of duty. Via discussions of doctrine and pastoral exhortation, the chapter endeavoured to prevail upon him to accept the Church's order, and retain him as a zealous parish priest. Nevertheless they imposed a period of suspension for violation of canon law in order to allow him to reflect on his position. But Wiberg asseverated his view of the Church as fallen and applied to leave the ministry. He afterwards became a driving force in the matter of exhorting the Lutheran revival to resort to separatism and a baptistic view of baptism.

VI. The Clergy Estate and the Revival in the 1850/51 Riksdag

In the new circumstances which prevailed after the 1848 revolution, the 1850/51 *Riksdag* was of major significance. The government was far more blatant in its desire for the support of the Church. The clergy acquired a decisive influence when the government had to take a stand on the revival's request to use the liturgical books from the confessional era at the end of the 17th century. They were adjudged orthodox Lutheran, in contrast to the office books of the Age of Enlightenment. The government yielded the

right of reply to the pastoral section of the clergy estate and thereby in fact allowed the clergy to pass judgement on the issue. The decision was dictated and articulated by H. Reuterdahl, Professor and Dean at Lund. The assertion by the separatist "readers" to the effect that the church books were heretical was repudiated. They had disrupted the unity and order of the Church and transgressed the commandments of God and would be punished. The clergy closed ranks round this judgement. Reuterdahl had thereby taken a major step toward his imminent position of power.

VII. At The Cross Roads

Archbishop C. Fr. af Wingård (1839–51) died after the *Riksdag* rose in autumn 1851. While a political and ecclesiastical conservative, he held a positive view of the revival. The new archbishop was O. Holmström (1852–55), Bishop of Strängnäs. He was a conciliant but had supported Reuterdahl in the *Riksdag* when the pastoral section passed judgement.

The Uppsala theologian Knös, on the other hand, submitted to the Uppsala Clergy Association a reform programme relevant to the status of the Church of Sweden as a state church. Knös advocated preservation of the bond between Church and State, but insisted that the Church needed its own synodal organization whereby she could herself resolve her own affairs without government interference. His proposal for reform envisaged appeasement of the revival in order to retain it within the Church. The opposition to this reform programme was aggravated in 1852 by the King's appointment of H. Reuterdahl as minister of ecclesiastical affairs despite liberal protests.

Reuterdahl's first task was to enforce the clergy's resolution at the 1851 *Riksdag*, and bring the separatist "readers" to court. In protest against the Church's doctrine, readers in Orsa in Dalarna formed their own parish and elected laymen as stewards of the sacraments who taught, baptised, and administered communion according to the old catechism and service books. For the purpose of obtaining the government's support for his rigid legal attitude, Reuterdahl requested the Archbishop and the Uppsala faculties of theology to comment on the separatist readers of Orsa. Both Archbishop and the faculties unexpectedly repudiated Reuterdahl and supported the Orsa readers' criticism of the rationalistic theology in the liturgical books of the Church of Sweden, although asseverating that these were nevertheless not heretical but contained in essence orthodox doctrine. The faculties suggested that for the sake of "the scrupulous" the readers should be allowed to use the older, orthodox, service books. Thus a dividing line was drawn between the Uppsala theologians' view of the

Church's constitution, which inclined to reform and revival, and the legal insistence on an united state church, represented by Reuterdahl, Minister of Ecclesiastical Affairs.

Reuterdahl's judicial view of the Church, with legal measures against the separatist revival, provoked a storm of protests from the adherents of ecclesiastical reform. These culminated in a well attended general meeting of the Clergymen's Association in Stockholm in 1853. This demanded greater freedom of worship in the Church of Sweden. The Crown Prince, the Regent and Reuterdahl regarded the meeting almost as a revolution, and the religious problem became a major issue at the subsequent 1853/54 *Riksdag*. This prompted Beckman to involvement in ecclesiastical questions. He was not a member of the *Riksdag* but sojourned in Stockholm during the 1854 session. Two significant ecclesiastical issues were discussed. The one would replace the Conventicle Ordinance by an edict allowing laymen to undertake spiritual tasks. The second would enact a law interdicting the ministry of the altar to laymen.

The question of the status of the revival and the role of laymen in the Church changes from an offence against the liturgical books of the state Church to one of creed, and above all of the interpretation of Confessio Augustana, Article XIV. Reuterdahl's colleague in Lund, E. G. Bring, Professor of Pastoral Theology, and member of the *Riksdag*, pursued the thesis that all spiritual activity by laymen must according to the Confession, be subordinate to the clergy, and incorporated in, or authorised by, the constitution of the Church. Reuterdahl, for his part, as Minister of Ecclesiastical Affairs, advocated a law which would make the sacramental ministry of the Ultra-Lutheran separtists an offence against secular law. This Law, the Sacramental Law, was passed by the *Riksdag* in 1854, by a large majority. The reform and pro-revival line of the Uppsala theologians thereby suffered final defeat.

VIII. The Breakthrough of the New View of the Church

Beckman had appeared as the foremost theological opponent to the ecclesiastical policy pursued by Reuterdahl. He in turn in 1855 found a theological lodestar in the Lundensian theology, which then acquired a mouthpiece in *Svensk Kyrkotidning* (1855–63). The Lund theologians thereby presented a high church theology in defence of Reuterdahl's Sacramental Law. His theological model was the German institutional theology advocated by F. J. Stahl and Th. Kliefoth. In Uppsala a new generation of theologians with Beckman as *primus motor* began their training, which laid the foundation for the low church Uppsala faculties.

Conclusion

A new era had thus begun with teological tension between the low church Uppsala faculties and the high church faculties at Lund, with their divergent view of the ministry, the sacraments and the function of the laity. At the same time, the revival split up into a baptistic and a Lutheran sect. The Lutheran revival was organized into the Evangelical National Missionary Society (1856) with A. F. Beckman as its spiritual father.

In re the constitution of the Church, the great change consisted in the disappearance of the Four Estate *Riksdag*, and its replacement by a parliamentary, two chamber *Riksdag* and a Church Assembly. The Minister of Ecclesiastical Affairs when this reform was realised was a close friend and confidant of the Uppsala theologians, namely F. F. Carlsson, Professor of History (Minister of Ecclesiastical Affairs in 1863–70).

Noter

A. Reformperioden 1840–1848

I. Uppsalateologerna och den religiösa samhällssyntesen

Inledning. I: 1. *Uppsalateologerna och straussdebatten, sid. 15–28.*

1. Christensen–Göransson 1976 s. 38ff., 246ff., Foerster 1905 s. 16ff., Göransson 1959 s. 5ff.
2. Link 1966 s. 31ff., 47, Lübbe 1963 s. 39–69.
3. Schellong 1975 s. 29–51, Spiegel 1978 s. 242ff., Daur 1970 s. 46ff.
4. Göransson 1955 s. 113ff.
5. Om pietismen som nationell social faktor se Kaiser 1961 kap. 3–6. Om väckelsens förenings- och sällskapsbildningar se Järpemo 1977, s. 21–61, om Schleiermacher och 1831 års studieordning se Aulén 1907 s. 35ff.
6. Gladh 1953 s. 119ff.
7. Göransson 1959 s. 13ff.
8. Göransson 1967 s. 108ff., Lenhammar 1974 s. 186ff.
9. Lübbe 1963 s. 12–24, Link 1966 s. 17, 26ff.
10. Stephan-Schmidt 1960 s. 136, Schweitzer 1951 s. 643ff. förtecknar ett 60-tal arbeten från den tyskspråkiga debatten 1835–40 med kulmen 1839, Sandberger 1972 s. 11–28.
11. Skandia 1836 s. 278f.
12. Ecclesiastik Tidskrift 1839 s. 2ff.
13. A. E. Knös t. S. Kamp 25. 1. 1841. KB. Beträffande det pietistiska draget hos Knös se också A. E. Knös t. S. Kamp 21. 12. 1840 och 6. 10. 1841. KB.
14. Andersson 1977 s. 175ff., Petzäll 1936 s. 17ff. Petzälls avhandling ger en uttömmande redovisning av materialet beträffande straussdebatten i Sverige.
15. Ecclesiastik Tidskrift utgavs 1839–42 av teologie professorerna Chr. E. Fahlcrantz, A. E. Knös och C. J. Almqvist i Uppsala.
16. Ecclesiastik Tidskrift 1839 s. 178ff.
17. Ecclesiastik Tidskrift 1839 s. 185ff.
18. Ecclesiastik Tidskrift 1839 s. 194ff, 206f.
19. Petzäll 1936 s. 54ff.
20. A. E. Knös t. S. Kamp 25. 1. 1841. KB.
21. Knös blev teol. kand. 1824, docent i exegetik 1826, teol. adjunkt i ämnet 1832. SBL 21 s. 400. Föreläsningarna trycktes successivt i Ecclesiastik Tidskrift och utgavs i broschyrform 1842 med temat som rubrik. Uppsala universitets utlåningsjournal 1835–47. UUB.
22. Ecclesiastik Tidskrift 1842 s. 2ff. A. E. Knös t. S. Kamp 19. 3. 1843. KB. Om Olshausen se Kantzenbach 1960 s. 134ff.
23. Ecclesiastik Tidskrift 1842 s. 5ff. A. E. Knös t. S. Kamp 19. 3. 1843. KB
24. Ecclesiastik Tidskrift 1842 s. 65ff.
25. Torén 1865 s. VIII.
26. Geijer 1838 s. 391f.
27. A. E. Knös t. S. Kamp 25. 1. 1841. KB.
28. A. F. Beckman t. I. Beckman 7. 11. 1835. UUB. O. Bergius t. A. E. Knös 30. 4. 1845. UUB.
29. A. F. Beckman t. I. Beckman 7. 11. 1841, I. Beckman t. A. F. Beckman och Cl. Beckman 12. 11. 1841. UUB.
30. Ibm.
31. G. Rabe. t. A. F. Beckman 2.10.1841. UUB.
32. Frey 1842 s. 1ff.
33. Frey 1842 s. 3ff.

I: 2. *Uppsala domkapitel och prästens lärofrihet, sid. 28–39.*

1. Lübbe 1963 s. 33ff.
2. A. E. Knös t. S. Kamp 12. 11. 1842. KB.
3. Göransson 1959 s. 38ff., 53ff.
4. Westman Berg 1962 s. 164ff.
5. Göransson 1937 s. 100f. Aftonbladet (Strauss, evangelierna och mamsell Bremer) 28. 2, 1. 3, 9. 3, 10. 3, 21. 3, 7. 4 1842.
6. Westman Berg 1962 s. 152f., 204f., 385ff.
7. Almqvist 1921 13 s. 325ff.
8. UDP 10. 6. 1840 § 34.
9. Om Almqvists återtåg enligt cf Wingård se C. Fr. af Wingård t. A. E. Knös 7. 5. 1840. UUB.
10. Om domkapitlets hopp om Almqvists avsked se A. E. Knös t. S. Kamp 31. 10. 1842.KB.
11. UDK t. C. J. L. Almqvist 10. 6. 1840, B I: 109 s. 76ff. UDA.
12. C. J. L. Almqvist t. UDK 29. 7. 1840, I II: 6. UDA.
13. UDP 28. 4. 1841 § 10, bilaga A I: 132 s. 185ff. C. Fr. af Wingård t. UDK 20. 4. 1841, I II: 6. UDA.
14. UDP 28. 4. 1841 § 10, bilaga A I: 132 s. 185ff. Betr. dateringen av Knös' yttrande jfr Lenhammar 1974 s. 261 not 6. UDK:s skrivelse uppsattes i enlighet med af Wingårds och Knös' synpunkter se UDK t. C. J. L. Almqvist 29. 4. 1841, B I: 110 s. 38f. UDA.

15. UDP 2.11.1842 § 1, bilaga A I 133 s. 121, 209f jämte bil. 1 och 2.
16. C. J. L. Almqvists svar på UDK:s 12 frågor 25.11.1842, I II:6. UDA.
17. Ibm.
18. A. E. Knös t. S. Kamp 30.12.1842. KB.
19. UDP 16.1.1843 § 1. UDK t. C. J. L. Almqvist 10.1.1843, B I:112 s. 1ff. UDA.
20. C. J. L. Almqvist t. UDK 16.2.1843, I II:6. UDA. Vid besvarandet av frågorna i den andra omgången hade Almqvist hjälp av professor J. H. Thomander i Lund, se A. E. Knös t. S. Kamp 19.3.1843. KB.
21. UDP 29.3.1843 § 48. A I:134 s. 157f. UDK t. C. J. L. Almqvist 29.3.1841. B I:112 s. 40ff. UDA.
22. UDP 29.3.1843 § 48, bil.
23. UDP 29.11.1843 § 9, A I:124 s. 89f.
24. UDK t. Kungl. Maj:t 2.4.1844, B I:113 s, 119ff. UDA.
25. Ibm.
26. Kungl. Maj:ts memorial 10.5.1844, E I:25. UDA.

II. Kyrkoförfattning och församling

Inledning, sid. 40–49.

1. I Norrala kyrka hölls på läsarnas anmaning bönsöndagen den 1 maj 1842 förbön mot det nya arianska kätteriet i kyrkan. Prot. vid prästkonferensen i Gävle 9–10 juli 1842. TSvK 1852 s. 242.
2. Schellong 1975 s. 29ff., Järpemo 1977 s. 39ff.
3. Knös, Diss. 1830–31 I–IV s. 14ff., 44.
4. Om Neander se Stephan-Schmidt 1960 s. 111ff, se också Göransson 1955 s. 231ff. Om Neanders svenska kyrkohistoria se C. A. Torén t. F. F. Carlson 14.5.1841. RA.
5. Om Schleiermachers kyrkobegrepp se Daur 1970. Om Harms' presbyteriala församlingssyn se Harms 1839 III s. 121f., Link 1966 s. 28, Pontoppidan-Thyssen 1977 s. 144f. Harms' Pastoraltheologie översattes 1839 på Knös' inrådan av predikanten vid Stockholms stadsfängelse I. H. Holmgren. Om bruket av Harms' Pastoraltheologie i det teologiska studiet vid Uppsala universitet se A. E. Knös t. A. F. Beckman 23.11.1846. UUB. Om Knös' samsyn av historiskt framvuxna organ och biblisk presbyterial styrelse i de svenska församlingarna se Knös' kommentarer i Harms 1839 s. 121.
Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung 1835 se härom Göbell 1948 och Maurer 1952 53, Schumann 1974 s. 144–152.
Genom den tyske kyrkohistorikern F. W. von Schuberts verk Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen 1821 hade den svenska kyrkoförfattningen blivit känd i Tyskland. von Schuberts arbete översattes till svenska av pastor primarius i Stockholm Abr. Z. Pettersson.
6. Svensson 1939 s. 56ff.
KLF 1838 inneslöt ett förslag om sockenstämmor och kyrkoråd, som i stort sett befintligt skick lyftes ut och framlades som kyrkolagskommitténs förslag: Förslag till Förordning om sockenstämmor och kyrkoråd 1839.
7. Betänkande och förslag rörande fattigvården i riket. Bihang t. Riksens Ständers prot. 1840–41 saml 1 avd no. 8. A. E. Knös t. C. Fr. af Wingård 20.6.1839. UUB
8. Förslag till Förordning om sockenstämmor och kyrkoråd 1839 s. 2.
9. Förslag... kyrkoråd 1839 s. 1.
10. Förslag... kyrkoråd 1839 § 29 s. 9.
11. Förslag... kyrkoråd 1839 § 29 s. 9.
12. Se s. 56.
13. Förslag... kyrkoråd 1839 § 13 s. 5.
14. Österlin har utförligt redovisat riksdagsbehandlingen se Österlin 1960 s. 260ff.
15. LBEU 1840 no. 4.
16. Riksens Ständers underdån skriv ang ändr av författningarna om sockenstämma och bildande av kommunalstyrelse no. 400 s. 980. PP 1840–41 7 s. 30ff. (Raab, Bexell, Butsch, Gumaelius) 7 s. 245ff. (Hedrén). PP 1840–41 7 s. 181ff. (Thomander) 267ff. (af Wingård m. fl.). PP 1840–41 13 s. 79ff. (Thomander m. fl.) 495, 500f.
17. Bih t. Riksens Ständers prot 1840–41 10 avd 1 exp. utsk:s förslag t. skrivelse jämte riksdagens beslut no. 400.
18. PP 1840–41 13 s. 495. Om Heurlin se Lange 1948 SBL 19 s. 5ff.
19. Österlin 1960 s. 176ff.
20. ED handl. 29.8.1843 II. RA.
21. ED handl. 29.8.1843 II. RA.
22. Ibm.
23. Sv författn saml 1843 no. 27.

II:1. *Uppsala domkapitel och erikjansismen 1843–1845, sid. 49–69.*

1. Herlenius 1900 s. 23.
2. Lundqvist 1845, Herlenius 1900, Gladh 1953. Om erikjansismen i Amerika se Isaksson-Hellgren 1969.
3. A. Johansson t. UDK 16.3.1843, E V:46:3. UDA.
4. A. E. Knös t. S. Kamp 19.3.1843. KB.
5. UDK t. A. Johansson 10.4.1843, B I:112 s. 45. UDA.

6. Lundqvist 1845 s. 72ff., Herlenius 1900 s. 13ff.
7. Enligt en av landshövdingeämbetet i Gävle föranstaltad undersökning 1846 hade erikjansarsekten 319 medlemmar varav 226 vuxna i Alfta. 140 personer kom från det äldre pietistiska läseriet i församlingen. Gladh 1947 s. 186ff. I erikjansarsekten fanns 1846 913 medlemmar varav 649 vuxna, alla utom 36 personer bodde inom Hälsingland, Gladh 1947 s. 190.
8. H. Norborg t. UDK 12.6.1844, E V:2:2. UDA.
9. UDK t. JK 17.6.1844, B I:113 s. 45. UDA.
10. UDP 17.6.1844 § 3, UDK t. H. Norborg 17.6.1844, B I:113 s. 56. UDA.
11. H. Norborg t. C. Fr. af Wingård 26.6.1844, E V:2:2. UDA.
12. H. Norborg t. UDK 23.8.1844, E V:2:2. UDA.
13. UDP 25.9.1844 § 27. UDK t. H. Norborg 29.10.1844, B I:113 s. 86ff.
14. UDP 31.7.1844 § 16 och 28.8.1844 § 41 (Forssa, Ovanåker). UDP 30.10.1844 § 27 (Söderala). UDP 13.11.1844 § 3 (Delsbo).
15. UDP 28.8.1844 § 41. UDK t. JK 9.9.1844. B I:113 s. 80f. UDA.
16. UDK t. L. Landgren 13.11.1844, B I:113 s. 94. UDA.
17. A. Scherdin t. UDK 19.10.1844, E V:123:3. UDA.
18. UDP 30.10.1844 § 27.
19. UDK t. A. Scherdin 13.11.1844, B I:113 s. 93f. UDA.
20. UDP 11.1.1845 § 12, A I:136 s. 153ff.
21. O. Ericsson t. UDK 2.12.1844, E V:2:2 (Alfta). UDA. Prot vid sockenstämma i Bollnäs kyrka 8.12.1844, E V:12:2. UDA. Prot i Ovanåkers kyrka (2 vittnen) 1.2.1845, E V:104:3. UDA. Prot i Söderala kyrkoråd 26.1. och 9.3.1845, E V:123:3. UDA.
22. Se H. Egnell t. UDK 13.1.1845, E V:104:3. UDA.
23. Stiernman 1744 s. 231ff. Jfr Linderholm 1911 s. 308f., Holmquist 1940 s. 167, Hessler 1956 s. 16f., Pleijel 1958 s. 44ff., Gustafsson 1963 s. 132f. Stadgans själavårdande möjligheter har påvisats av Tegborg 1977.
24. UDP 7.11.1844 § 2.
25. Kungl. Maj:ts memorial 15.10.1844, E I:25. UDA. UDP 13.11.1844 § 2.
26. UDP 18.12.1844 § 2 bil 1.
27. UDP 18.12.1844 § 2 bil 2.
28. UDP 18.12.1844 § 2, B I:113 s. 105ff. UDA.
29. UDK t. JK 31.12.1844, B I:113 s. 105ff. UDA.
30. UDP 11.12.1844 § 1 bil 1.
31. Gladh 1953 s. 171ff.
32. UDP 11.12.1844 § 2 bil 4 och 5.
33. UDP 11.12.1844 § 2 (Resolution).
34. UDP 30.4.1845 §§ 11 och 35. Kungl. Maj:ts memorial 17.2 och 3.3.1845, E I:25. UDA. UDP 18.6.1845 § 1 bil 3:1 och 2. UDP 18.6.1845 § 2 B I:114 s. 225ff.
35. O. Ericsson t. UDK 2.12.1844, E V:2:2. UDA. H. Egnell t. UDK 13.1.1845, E V:6:2. UDA.
36. UDP 26.3.1845 § 4, A I:136 s. 173ff. Gladh 1953 s. 175.
37. Ibm.
38. A. E. Knös t. S. Kamp 19.8.1845. KB.
39. Betr. L. M. Lagerheim se Gladh 1953 s. 162f.
40. KB:s kungörelse är återgiven hos Lundqvist 1845 s. 48f. Betr instruktionen 1737 se Styffe 1852 s. 339.
41. Gladh 1953 s. 164f.
42. Kungl. Maj:ts memorial 17.2 och 3.3.1845, E I:25. UDA.
43. Landshövdingeämb. i Gävle t. JK 28.12.1844. ED handl. 17.2.1845. RA.
44. UDP 26.2.1845 § 6, UDK t. Kungl. Maj:t 11.3.1845, B I:114 s. 127ff. UDA.
45. JK:s memorial 25.2.1845. ED handl. 3.3.1845. RA.

II:2. *Kyrkans författningsreform 1845–1848, sid. 70–97.*

1. A. E. Knös t. S. Kamp 14.1.1846. KB.
2. Christensen-Göransson 1976 s. 260f., Danielsmeyer 1965 s. 117ff., Schumann 1974 s. 145ff., 151f., Kupisch 1966 s. 59f.
3. Göransson 1959 s. 62.
4. Göransson 1959 s. 59f. C. Fr. af Wingård t. O. Holmström 11.2.1844. KB. L. A. Anjou t. A. F. Beckman 30.5.1844. UUB.
5. Borell 1948 s. 86ff., 144ff., 153ff.
6. PP 1844:1 s. 11.
7. A. E. Knös t. S. Kamp 24.4 och 20.9.1844. KB.
8. PP 1844:2 s. 79f.
9. A. E. Knös t. S. Kamp 24.4.1844. KB.
10. PP 1844:12 s. 225f.
11. PP 1844:1 s. 148, 1844:5 s. 337, 1845:12 s. 226.
12. Maurer 1930 s. 102ff., 111ff. A. E. Knös t. S. Kamp 20.9.1844. KB.
13. Gladh 1953 s. 120, 132ff.
14. A. E. Knös t. S. Kamp 20.9.1844. KB.
15. Om Tholuck se Barth 1947 s. 459ff. Om Harless se Heckel 1933 s 36ff., Kantzenbach 1960 s. 115.
16. A. E. Knös t. S. Kamp 20.9.1844. KB. af Wingårds omdöme om Tholuck se Diarium Ar-

chiepiscopi 1841–51. UUB. Om Tholucks vistelse i Uppsala se Correspondenten 1844 nr 75. Om Tholucks kamp mot Strauss se Tholuck 1838 s. 17 ff., Heckel 1933 s. 150.
17. A. E. Knös t. S. Kamp 20. 9. 1844. KB.
18. PP 1844: 2 s. 80 ff.
19. Borell 1948 s. 166 ff., 176. A. E. Knös t. S. Kamp 20. 9. 1844. KB.
20. PP 1844: 1 s. 523 f.
21. PP 1844: 5 s. 114 ff.
22. ED handl 29.4.1853. RA. Sandewall 1952 s. 153 f.
23. A. E. Knös t. S. Kamp 11. 7. 1845. KB.
24. A. E. Knös t. S. Kamp 11. 7 och 19. 8. 1845, 26. 8. 1846. KB.
25. PP 1845: 10 s. 137 ff., 379 f. (Sandberg). PP 1845: 10 s. 187 ff. (Grafström, Säve, Borg, Lundblad).
26. PP 1845: 12 s. 203 ff. Eckl. utsk. past. avd. utlåtande no. 10. PP 1845: 12 s. 379 ff., 387 f.
27. PP 1845: 12 s. 203 ff., Cleri comitalis cirkulär 1844–45 s. 7.
28. UDP 28. 1. 1846 § 47, B I: 115 s. 150 ff. UDA.
29. A. E. Knös t. S. Kamp 13.6.1843. KB.
30. ABEU 1845 8 saml no. 117 s. 4. Bg 1844: 3 s. 527 ff. bil. 129. PP 1844: 1 s. 274 ff. ABEU 1844 8 saml no. 113 s. 8 ff. Wennås 1966 s. 49 ff.
31. PP 1845: 12 s. 223 ff., 260 f.
32. KU:s memorial no. 35 med förslag om tillägg i 87 § RF och 33 § Ro 28. 3. 1845 3 saml no. 35.
33. KU:s memorial 28.3.1845 3 saml no. 35 s. 13 ff.
34. PP 1844: 1 s. 148, 225.
35. PP 1845: 11 s. 29 ff.
36. PP 1845: 11 s. 201 ff., 332 ff. A. E. Knös t. S. Kamp 11. 2. 1845. KB. Geijer 1839 s. 386 f.
37. A. E. Knös t. S. Kamp 11. 2. 1845. KB.
38. A. E. Knös t. S. Kamp 2. 1, 31. 10. 1842, 19. 3. 1843. KB.
39. Hamerow 1958 s. 31 ff., Lübbe 1963 s. 63 ff.
40. PP 1844: 1 s. 496, Palmqvist 1958 s. 165 ff., 315 f.
41. KLF 1846 1 kap 1 § s. 1.
42. Se s. 52.
43. KLF 1846, Förordning om sockenstämmor i borgerliga mål 1 § s. 1.
44. KLF 1846 Motiver s. 3.
45. KLF 1846 3 kap 3 § s. 8 f.
46. Se s. 56.
47. KLF 1846 3 kap 2 § s. 8.
48. Se ovan s. 56.
49. KLF 1846 2 kap 5 § s. 3, Motiver s. 1.
50. KLF 1846 7 kap 75 § s. 17.
51. KLF 1846 3 kap 2 och 4 §§ s. 19.
52. KLF 1846 7 kap 69 § s. 87 f.
53. KLF 1846 7 kap 1 § s. 64, Motiver s. 11 f.
54. Göransson 1959 s. 66.
55. KLF 1846 7 kap 1 § s. 64, Motiver s. 11.
56. KLF 1846 9 kap 1, 3, 4, 8, 11 §§ s. 94 ff.
57. KLF 1846 9 kap 14 § s. 97 f.
58. KLF 1846 9 kap 15, 16 §§ s. 98 f., Motiver s. 19.
59. KLF 1846 9 kap 17, 18 §§ s. 98.
60. Lektorn P. E. Thyselius hade i samband med kyrkolagskommitténs arbete på KLF 1846 publicerat allt tillgängligt material till frågan om generalkonsistoriet 1623–25, Handlingar rörande svenska kyrkans och läroverkens historia. I–II, 1839–41. Frågans aktualitet i de akademiska kretsarna i Uppsala, som stod A. E. Knös, A. F. Beckman och F. F. Carlson nära, framgår av den 25-årige C. G. Malmströms dissertationer 1848, Ad historiam Ecclesiae Suecanae ab anno MDCXXIII ad annum MDCXXXXIV annulata 1849. Som vi sedan kommer att se, arbetar Knös efter den historiskt organiska synen i sitt fortsatta kyrkorättsliga arbete efter 1849.
61. Se ovan s. 86.
62. A. E. Knös t. S. Kamp 14. 1. 1846. KB.
63. Representationskommitténs betänkande 1847 Protokoll 28. 11. 1846 s. 20. A. E. Knös t. S. Kamp 23. 11. 1846. KB.
64. A. Posse t. A. E. Knös 27.10.1846. UUB. Göransson 1959 s. 82 f.
65. A. E. Knös t. S. Kamp 23.11.1846. KB.
66. C. Fr. af Wingård t. O. Holmström 27.5.1846. KB. Göransson 1959 s. 82 f.
67. A. E. Knös t. A. F. Beckman 12. 11. 1846. UUB.
68. Borell 1948 s. 206 ff.
69. A. E. Knös t. S. Kamp 16. 2. 184[illegible]. KB.
70. Borell 1948 s. 203 ff., 211 f.
71. Representationskommitténs betänkande 1847 s. 112 f.
72. Schnabel 1937 s. 546, Danielsmeyer 1965 s. 111, 117.
73. Representationskommitténs betänkande 1847 s. 104 ff. A. E. Knös t. S. Kamp 23. 11. 1846. KB.
74. A. E. Knös t. S. Kamp 16. 2. 1847. KB. Carlmark t. A. E. Knös 31. 10. 1844. O. Holmström t. A. E. Knös 7. 1. 1850. F. F. Carlson t. A .E. Knös 17. 1. 1851. UUB. Uppsala universitets utlåningsjournal 1835–47. UUB.
75. A. E. Knös t. S. Kamp 16. 2. 1847. KB.

B. Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1849–1855

III. Uppsalateologernas kyrkliga reformprogram, sid. 101–116

1. Om 1840-talets reformperiod och det liberala frankfurtparlamentet se Hamerow 1958 kap. 4 och 7. Om 1848 års revolutions konsekvenser för kyrkans författning se Rieker 1901 s. 1–37. Om borgerskapets nationalmedvetande som en förening av religiösa, nationella och demokratiska tendenser se Wittram 1954 s. 123ff. Fischer 1951 s. 487f.

   Om 1848 års revolutions återverkningar i Stockholm och på den svenska opinionen och debatten se Almqvist 1942 s. 69–144, Perényi 1979 s. 47–98.
2. Danielsmeyer 1965 III s. 120ff., Rieker 1901 s. 17ff.
3. Fullmakt för L. A. Anjou att teckna kontrakt med boktryckare A. T. Låstbom i Uppsala, utfärdad 5.12.1843 av A. F. Beckman, Skara. Beckmans saml. okat. UUB.
4. C. Fr. af Wingård t. A. F. Beckman 8. 2. 1844, C. H. Rundgren t. A. F. Beckman 8. 4. 1844, C. Rabe t. A. F. Beckman 17.2.1844. UUB. Intelligensbladet 1844 nr 3, 4 Vetenskapen och kyrkan, nr 10–14 Bibeln och kyrkan.
5. L. A. Anjou t. A. F. Beckman 26. 9. 1844, se även L. A. Anjou t. A. E. Knös 20. 4. och 29. 6. 1845. UUB. H. Reuterdahl t. L. A. Anjou 8. 11. 1845, H. Melin t. L. A. Anjou 8 och 30. 11. 1845, A. F. Beckman t. L. A. Anjou 22. 9. 1845. NMB.
6. L. A. Anjou t. A. E. Knös 29. 6. 1845, A. E. Knös t. A. F. Beckman 29. 12. 1845. UUB.
7. A. F. Beckman t. L. A. Anjou 9. 11. 1845, NMB.
8. L. A. Anjou t. A. F. Beckman 9.2 och 5. 4. 1846, A. E. Knös t. A. F. Beckman 16 och 24. 3. 1846, F. F. Carlson t. A. F. Beckman 30. 3. 1846. UUB.
9. A. E. Knös t. A. F. Beckman 29. 12. 1845, 16 och 24. 3. 1846. UUB.
10. A. E. Knös t. E. G. Bring 16. 8, 7. 10. 1848. LUB. E. G. Bring t. A. E. Knös 29. 8. 1848. UUB.
11. C. Almqvist t. A. F. Beckman 2. 9. 1849. UUB.
12. A. E. Knös t. E. G. Bring 16. 8. 1848. LUB. Om detta arbete se Torén 1865 s. XII.
13. C. Fr. af Wingård t. O. Holmström 4. 1. 1849. KB. J. J. Hedrén t. C. Fr. af Wingård 30. 12. 1849. UUB.
14. TSvK 1849 s. 2ff.
15. TSvK 1949 s. 5ff.
16. TSvK 1849 s. 22, 33ff.
17. TSvK 1849 s. 6f.
18. Gladh 1953 s. 119f.
19. Se Torén Brev från utlandet, TSvK 1850 s. 205ff.
20. TSvK 1849 s. 8f, 11.
21. TSvK 1849 s. 14f.
22. TSvK 1849 s. 16.
23. TSvK 1849 s. 18.
24. TSvK 1849 s. 20ff.
25. TSvK 1849 s. 22f.
26. TSvK 1849 s. 24.
27. TSvK 1849 s. 27f.
28. TSvK 1849 s. 29.
29. TSvK 1849 s. 30f.
30. TSvK 1849 s. 32f.
31. Aspelin 1977 s. 299ff., Norberg 1939 s. 160f.
32. A. F. Beckman t. L. A. Anjou 22.9.1845. NMB C. Almqvist t. A. F. Beckman 2.9.1849. UUB.
33. TSvK 1849 s. 41f.
34. TSvK 1849 s. 43f.
35. TSvK 1849 s. 45ff.
36. TSvK 1849 s. 50ff.
37. TSvK 1849 s. 54.
38. TSvK 1849 s. 55ff.
39. TSvK 1849 s. 119ff.
40. P. Fjellstedt t. A. F. Beckman 8. 2. 1852. UUB.
41. TSvK 1849 s. 121f.
42. M. Lindblad t. A. F. Beckman 16.3.1850. UUB.

IV. Uppsalateologerna och den kristna staten, sid. 117–130

1. KU:s memorial 1.9.1840 no. 38 s. 28. PP 1840, Bihang Saml 2. Göransson 1959 s. 30ff.
2. Göransson 1955 s. 310.
3. Se ovan s. 106ff.
4. Almqvist 1942 s. 69ff., Perényi 1979 s. 68ff.
5. Göransson 1959 s. 53f.
6. Se ovan s. 69 om JK:s utlåtande om erikjansismen 1845.
7. Westin 1929 s. 335ff., Gladh 1953 s. 116ff., Tyrberg 1972 s. 49f.
8. Runeby 1969 s. 249ff.
9. C. Fr. af Wingård t. L. P. Esbjörn 8. 3. 1849, tr i Westin 1932. Om L. V. Henschen i Uppsala reformsällskap och som förmedlare av Bairds idéer t. L. P. Esbjörn och A. Wiberg se Gladh 1953 s. 117f., 239.
10. Gladh 1953 s. 218ff., 242f., 247.
11. Gladh 1953 s. 243ff. Kungl. Maj:t t. JK 2. 8. 1850 i avskrift i henschenska saml nr 53.
12. Kyrka och Stat 1850.
13. Om Rosenius' överkonfessionella kyrkosyn 1842 se artikeln »Om religiösa partier» i Pietisten 1842.

14. Pietisten 1842 s. 65–73, 81–84, se Järpemo s. 39ff. Pietisten 1849 s. 29ff., 136–143, 153–159. Om den radikala väckelsens besvikelse över Rosenius' ställningstagande i religionsfrihetsfrågan efter 1849 se Gladh 1953 s. 254ff.
15. C. P. Freidenfelt t. A. F. Beckman 16. 12. 1849. UUB.
16. TSvK 1850 s. 1f.
17. Om A. F. Beckmans påverkan från Hegel se Sondén 1931 s. 27ff. Professor Waldemar Rudin självbiografi 1833–58 s. 15. UUB. O. Bergius t. C. Fr. af Wingård 30.4. 1845. UUB.
18. TSvK 1850 s. 5, 37ff.
19. TSvK 1850 s. 6f.
20. TSvK 1850 s. 8ff.
21. TSvK 1850 s. 14ff.
22. TSvK 1850 s. 18f.
23. TSvK 1850 s. 21f.
24. TSvK 1850 s 23ff.
25. TSvK 1850 s. 31ff.
26. TSvK 1850 s. 39ff.
27. TSvK 1850 s. 43.
28. TSvK 1850 s. 45f.
29. TSvK 1850 s. 49f.
30. TSvK 1850 s. 53.
31. TSvK 1850 s. 54.
32. TSvK 1850 s. 55f.
33. TSvK 1850 s. 57f.
34. TSvK 1850 s. 60f.
35. C. P. Freidenfelt t. A. F. Beckman 19.4. 1850. UUB.
36. Ibm.
37. Anjou 1851 Företal.
38. Ibm.
39. TSvK 1849 s. 127–133.

V. Väckelse och organisation, sid. 131–145

1. För den inledande framställningen se Hansson 1960 s. 98–125.
2. Christensen-Göransson 1976 s. 299–301.
3. Se ovan s. 126f.
4. Se ovan s. 40f.
5. Se TSvK 1850 s. 26f.
6. Se ovan s. 132f.
7. C. Freidenfelt t. A. F. Beckman 1.6. 1850 koncept i Beckmans saml okat. UUB.
8. Ibm.
9. Anjou 1851 3 s. 63.
10. TSvK 1850 s. 177–192, 1851 s. 321–349.
11. TSvK 1850 s. 177ff.
12. TSvK 1850 s. 181ff.
13. TSvK 1851 s. 321.
14. TSvK 1851 s. 322ff.
15. TSvK 1851 s. 338f.
16. TSvK 1851 s. 340.
17. TSvK 1851 s. 344ff.
18. UDP 30. 10. 1850 § 25.
19. Gladh 1953 s. 204ff., 214f.
20. A. Wiberg t. G. Hedberg 19. 3. 1850, tr Newman 1931 s. 150ff., Anders Wibergs liv och verksamhet s. 65.
21. UDP 16. 11. 1850 § 2, bil A. Wiberg t. UDK 8. 11. 1850.
22. UDP 16. 11. 1850 § 3, B I: 119 s. 334f. UDA.
23. UDP 27. 11. 1850 § 3, utdr s. 93ff.
24. UDP 27. 11. 1850 § 4.
25. UDP 11. 12. 1850 § 6, bil (Wibergs förklaring).
26. UDP 11. 12. 1850 § 6, bil (Anjou, Segerstedt, Knös).
27. UDP 11. 12. 1850 § 6, bil (Torén, Beckman).
28. UDP 11. 12. 1850 § 6, utdr s. 96 (beslutet).
29. UDP 23.10.1851 § 4, A. Wiberg t. L. V. Henschen 28.3.1851 tr Westin 1930 3: 1 s. 74f.

VI. Prästeståndet och väckelsen på 1850–51 års riksdag, sid 146–156

1. Se ovan s. 108f.
2. Reuterdahl 1920 s. 259, 271, Cleri comitialis cirkulär 1848 s. 3ff.
3. Reuterdahl 1920 s. 301ff.
4. J. J. Hedrén t. C. Fr. af Wingård 16. 10. 1850, A. Bruhn t. C. Fr. af Wingård 23. 10. 1850. UUB. T. Annerstedt t. C.-G. Löwenhjelm 5. 11. 1850. UUB.
5. PP 20. 11. 1850 I: 3ff. Reuterdahl 1920 s. 305f.
6. F. F. Carlson t. A. F. Beckman 29. 11 och 17. 12. 1850. UUB. Om A. F. Beckmans syn på representationsförslaget se A. F. Beckman t. F. F. Carlson 8. 12. 1850. RA.
7. Kungl. Maj:ts remiss 10.1.1851 PP 25.1.1851 3: 4.
8. JK:s memorial. PP 1850–51 suppl s. 33ff.
9. PP 8. 2. 1851 3: 320.
10. Om Knös' ovilja till riksdagsmannaskap och inställning till af Wingård se ovan s. 33, 74.
11. Gladh 1953 s. 121ff.
12. A. F. Beckman t. F. F. Carlson 8. 12. 1850. RA.
13. Uppsala ärkestifts tidningar 31. 12. 1849 s. 192, 31.1.1851 s. 199. TSvK 1851 s. 1–36.
14. TSvK 1851 s. 1ff.
15. TSvK 1851 s. 11f, 15.
16. TSvK 1851 s. 13f.
17. TSvK 1851 s. 17ff.
18. TSvK 1851 s. 23ff.
19. TSvK 1851 s. 26ff.
20. Om uppsalakapitlets inställning till övergången från konventionsförfarande till reglerad lön efter 1848 se Alsne 1966 s. 361–386.
21. TSvK 1851 s. 32f.
22. Om den förbättrade stämningen i ståndet efter

det att Thomander lämnat riksdagen se Reuterdahl 1920 s. 307.
23. TSvK 1851 s. 257–289. Se också nedan s. 159f.
24. Pastoralavdelningens utlåtande 11.7.1851, PP 1851 suppl s. 25–71.
25. PP 13.8.1851 10:361.
26. Om Reuterdahls teologiska grundsyn se Aulén 1907 s. 244f, 269f. Radler 1979 s. 38ff.
27. PP 29.8.1851 11:451, 457. Debatten 11:421–442.

VII. Vid vägskälet, sid. 157–174

1. Uppsala 11.3.1851.
2. J. Torin t. A. E. Knös 25.9.1851. UUB. C. Stenhammar t. O. Holmström 30.10.1851. KB. T. Annerstedt t. A. E. Knös 31.5.1852. UUB.
3. TSvK 1851 s. 37f.
4. Reuterdahl 1920 s. 327ff., J. Torin t. A. E. Knös 28.12.1851, J. A Butsch t. A. E. Knös 3.1.1852. UUB. P. G. Ahnfelt t. P. Wieselgren 8.1.1852. GSB.
5. F. F. Carlson t. A. F. Beckman 13.1.1852. UUB. Aftonbladet 14.1.1852. Kronprins Carl t. H. Reuterdahl 1.3.1852 tr i Reuterdahl 1920 s. 385f. H. Reuterdahl t. O. Holmström 1.2 och 18.4.1852. KB.
6. Evangelisten 1851 s. 31ff.
7. P. Fjellstedt t. A. F. Beckman 8.2.1852. UUB.
8. Uppsala Ärkestifts tidningar 1842 s. 100, 299f.
9. Gladh 1953 s. 273.
10. TSvK 1851 s. 257f., 265ff., 281ff.
11. Upsala 13.8.1851, Fridsbudbäraren 1852 s. 69.
12. Evangelisk Kyrkowän 1853, s. 50.
13. Fält 1967 s. 102f., 130ff., 142.
14. Fält 1967 s. 147, 153f., 172, 182f.
15. Reuterdahl 1920 s. 339f.
16. UDP 7.4.1853 § 3.
17. Teol Fak:s yttrande. ED handl (läsarmålen) 29.4.1853. RA.
18. Ibm.
19. Reuterdahl 1920 s. 340.
20. A. F. Beckman t. sin hustru 7.3.1854. UUB.
21. Se ovan s. 152.
22. Härnösands domkapitels cirkulär no. 58 1853, Uppsala domkapitels cirkulär no. 4 1854.
23. Fält 1967 s. 208f.
24. Fält 1967 s. 215f.
25. Aftonbladet 15.6.1853, Evangelisk Kyrkowän 1853 s. 50.
26. Thomasius 1851 s. 22ff., A. F. Beckman t. sin hustru 6.4.1854, H. J. Lundborg t. A. F. Beckman 13.8.1853. UUB. Beckman blev Lundborgs rådgivare vid Evangeliska Fosterlandsstiftelsens bildande 1856, se Rodén 1961 s. 71ff., 95ff.
27. P. N. Lundqvist t. A. E. Knös 24.4.1853, A. G. Sefström t. A. E. Knös 19.9.1853. UUB. A. Steinmetz t. A. F. Beckman 18.7.1853. UUB. Strömbäck 1933 s. 254f.
28. Österlin 1960 s. 325f., Newman 1939 s. 386ff. Om Beckmans positiva reaktion inför Thomanders motskrift mot Reuterdahls skrift se A. F. Beckman t. F. F. Carlson 26.11.1853. RA.
29. F. F. Carlson t. A. F. Beckman 15.11. och 2.12.1853. UUB. A. F. Beckman t. F. F. Carlson 26.11.1853. RA.
30. Gustafsson 1974 s. 176ff., Norberg 1939 s. 114ff.
31. A. F. Beckman t. F. F. Carlson 28.12.1853. UUB.
32. Om Ebbe Gustaf Bring se SBL 6 s. 250–261. Om de goda relationerna mellan Beckman och Bring se A. F. Beckman t. sin hustru 9, 12, 14, 16.2 och 2.3.1854. UUB.
33. PP 1853 1:107ff. A. F. Beckman t. F. F. Carlson 2.12.1853. RA. Martling 1971 s. 34f.
34. A. F. Beckman t. sin hustru 9.2.1854. UUB.
35. A. F. Beckman t. sin hustru 12, 14.2.1854.
36. A. F. Beckman t. sin hustru 14.2 och 2.3.1854. UUB.
37. A. F. Beckman t. sin hustru 26.2 och 2.3.1854. Wäktaren (De religiösa rörelserna i landet utsatta för domstolsbehandling) 3.4 och 8.3.1854.
38. Wäktaren (Lagstiftningen i Norge angående religiösa sammankomster) 8, 11, 15, 18, 22.3.1854. Om det norska stortingets behandling 1842 av regeringspropositionen se Seierstad 1923 s. 211ff. A. F. Beckman t. sin hustru 2.3.1854. UUB.
39. A. F. Beckman t. sin hustru 6.4.1854. UUB.
40. A. F. Beckman t. sin hustru 6.4.1854. UUB.
41. LU:s betänkande 30.5.1854, Bih t. Riksens St pr, 7 saml no. 34 s. 10. Kungl. Förordn 6.2.1849 ang förändrade stadganden emot uppror och olovliga sammankomster, Sv författn saml 1849 no. 11 s. 3.
42. LU:s betänkande 30.5.1854, Bih t. Riksens St pr, 7 saml no. 34 s. 16ff.
43. Ad 1854:8 s. 398, PP 1854:5 s. 392, Bg 1854:4 s. 124, Bd 1854:5 s. 389.
44. PP 1854:5 s. 311ff., 320ff.

VIII. Den nya kyrkosynens genombrott, sid. 175–189

1. Jfr Lunds domkapitels behandling av konventikelmålen 1852–55.
2. Bg 1853 bil s. 443f., 367f.
3. LU 30.10.1854 bil 7:1 no. 50.

4. Ad 1854:15 s. 43, PP 1854:9 s. 428, Bg 1854:6 s. 653, Bd 1854:8 s. 184.
5. Wäktaren 20.1.1855.
6. J. A. Posse t. A. F. Beckman 12 och 13.1.1855. UUB.
7. Wäktaren 17 och 20.1.1855.
8. Se Höfling 1853 s. 34ff., 102ff.
9. C. A. Torén t. A. F. Beckman 16.1.1855, J. A. Posse t. A. F. Beckman 20.1.1855. UUB.
10. Petitionen publicerades i Aftonbladet och Wäktaren den 7 respektive 10 mars 1855. Handl t. statsrådspr just dep 7.3.1855. RA. Reservationen publicerades i Wäktaren 3.3.1855.
11. J. A. Posse t. A. F. Beckman 23.2.1855. UUB.
12. Se H. H. von Essen t. T. Ph. Hierta 13.7.1855. SHS.
13. Handl t. statsrådsprot just dep 7.3.1855. RA. Reuterdahl 1920 s. 344.
14. Wäktaren 4.4.1855.
15. Post- och Inrikes Tidningar 14.3.1855, »Vad åsyftar den av Ständerna föreslagna lagen till förekommande av Sakramentenas missbruk».
16. Ibm.
17. Wäktaren 21.3.1855.
18. Ibm.
19. Post- och Inrikes Tidningar 2.4.1855. Wäktaren 4.4.1855. Posse säger att han »på egen hand rusat åstad». J. A. Posse t. A. F. Beckman 8.5.1855. UUB.
20. Post- och Inrikes Tidningar 23.4.1855. »Wäktaren och Sakraments Lagen».
21. Ibm.
22. Wäktaren 19.5.1855. Betr. författarskapet se J. A. Posse t. A. F. Beckman 8.5.1855. UUB.
23. SvKT 1855 s. 29–41.
24. Ibm.
25. Wäktaren 18.4.1855. Artikelns initierade beskrivning och varma anbefallning av Anjou pekar på Beckman som författare.
26. Ibm.
27. Anjou 1892 s. 4, 13f.
28. L. A. Anjou t. O. Holmström 3.4.1855. KB.
29. O. Holmström t. L. A. Anjou 6.4.1855. NMB.
30. O. Holmström t. L. A. Anjou 25.4.1855. NMB. Se också SvKT 1855 s. 275.
31. Se ovan om A. Steinmetz' missivering s. 167. Se också O. Holmström t. L. A. Anjou 25.4.1855. NMB.
32. O. Holmström t. L. A. Anjou 6.5.1855. NMB. L. A. Anjou t. O. Holmström 3, 10.4.1855. KB.
33. O. Holmström t. L. A. Anjou 13.4.1855. NMB. L. A. Anjou t. A. E. Knös 21.5.1855. UUB. L. A. Anjou t. O. Holmström aug. 1855. KB.
34. L. A. Anjou t. A. E. Knös 15.1.1856. UUB.
35. L. A. Anjou t. O. Holmström 27.4.1855. KB. L. A. Anjou t. A. E. Knös 31.8.1855. UUB. A. E. Knös t. L. Landgren 18.1.1856. UUB. L. A. Anjou t. O. Holmström 27.7.1855. KB.
36. Hermelink 1953 s. 323ff.
37. Th. Annerstedt t. H. Reuterdahl 25.12.1854 tr i Reuterdahl 1915 s. 18f.
38. Palmquist 1958 s. 386ff.
39. A. E. Knös t. L. A. Anjou jan. 1861. NMB.

Förkortningar

ABEU	Allmänna besvärs- och ekonomiutskottet
Ad	Ridderskapets och adelns protokoll
Bd	Bondeståndets protokoll
Bg	Borgerskapets protokoll
CA	Confessio Augustana
ED	Ecklesiastikdepartementet
GUB	Göteborgs Universitetsbibliotek
JD	Justitiedepartementet
JK	Justitiekanslern Justitiekanslersämbetet
KB	Kungliga Biblioteket
KL	Kyrkolagen
KLF	Kyrkolagsförslaget, se Förslag till kyrkolag
KU	Konstitutionsutskottet
LBEU	Sammansattta lag- och allmänna besvärs- och ekonomiutskottet
LU	Lagutskottet
LUB	Lunds Universitetsbibliotek
NMB	Nordiska Museets Bibliotek
PP	Prästeståndets protokoll
RA	Riksarkivet
SBL	Svenskt Biografiskt Lexikon
SHS	Samling Hierta Stockholm
SwKT	Swensk Kyrkotidning
TSvK	Tidskrift för Svenska Kyrkan
UDA	Uppsala domkapitels arkiv i landsarkivet Uppsala.
UDK	Uppsala domkapitel
UDP	Uppsala domkapitels protokoll
ULA	Uppsala landsarkiv
UUB	Uppsala Universitetsbibliotek

Källor och litteratur

Otryckta källor

Riksarkivet (RA)

Statsrådsprotokoll i justitiedepartementsärenden 1855.
Ecklesiastikdepartementets handlingar. ED handl. 1843, 1845, 1853.
Justitiedepartementets handlingar. JD handl. 1855.
August von Hartmansdorffs samling 169. Handl. ang. kommittéer E 4172. Kyrkolagsförslaget 1838.
Brev t. F. F. Carlson.

Kungliga Biblioteket (KB)

Brev t. Sam. Kamp.
Brev t. Olof Holmström.

Nordiska Muséet (NMB)

Brev t. L. A. Anjou.

Göteborgs Universitetsbibliotek (GUB)

Brev t. P. Wieselgren.

Lunds Universitetsbibliotek (LUB)

Brev t. E. G. Bring.

Uppsala universitetsbibliotek (UUB)

Brev t. A. F. Beckman.
Brev t. A. E. Knös.
Brev t. C. F. Löwenhielm.
Brev t. C. F. af Wingård.
Diarium archiepiscopi 1841–1851, K 13 D.
Waldemar Rudins självbiografi i W. Rudins saml, Tlgd 19.
Uppsala universitetsbiblioteks utlåningsjournal 1835–47, 1848–56, G 3: b och c.
Teologiska fakultetens protokoll 1853.

Uppsala landsarkiv (ULA)

Uppsala domkapitels arkiv (UDA).
Domkapitlets protokoll (UDP) A I: 131–136 (1840–45), A I: 140–42 (1849–51) A I: 144 (1853).
Domkapitlets konceptbok B I: 109–114 (1840–45), B I: 118–119 (1849–50).
Kungl. brev m. m. E I: 24 (1836–40), E I: 25 (1841–45).
Pastoratshandlingar E V 2: 2 (Alfta), E V 6: 2 (Arbrå och Undersvik), E V 12: 2 (Bollnäs), E V 46: 3 (Giresta och Gryta), E V 97: 3 (Nysätra och Österunda), E V 104: 3 (Ovanåker) E V 123: 3 (Söderala).
C. J. L. Almqvists inlagor och memorial J II: 6 (1840–43).

Hos friherre Bengt Hierta Stockholm (SHS)

Brev t. Ph. Hierta.

Tryckta källor och anförd litteratur

Ahrén 1956: Ahrén P.-O., Kyrkomöte och synodalförfattning. En studie i svensk kyrkoförfattningsdebatt 1827–1865. Lund 1956.

Almqvist 1921: Almqvist C. J. L., Prästens ställning i tidevarvet. Samlade skrifter under red av F. Böök, XI–XIII. Sthlm 1921.

Almquist 1942: Almquist H., Marsoroligheterna i Stockholm 1848. Samfundet S:t Eriks årsbok 1942. Sthlm 1942.

Alsne 1966: Alsne S., Från prästtionden till reglerad lön. Uppsala 1966.

Andersson 1977: Andersson S. L., Frans Michael Franzén. En romantikens kyrkoman. Uppsala 1977.

Anjou 1851: Anjou L. A., Svenska kyrkoreformationens historia. Uppsala 1851.

Anjou 1892: Anjou L. A., Mina statsrådsminnen. Tidskrift för kristlig tro och bildning 1892. Uppsala 1892.

Arvastson 1949: Arvastson A., Den Thomander-Wieselgrenska psalmboken. Lund 1949.

Aspelin 1977: Aspelin K., Poesi och verklighet II 1830-talets liberala litteraturkritik och den borgerliga realismens problem. Sthlm 1977.

Aulén 1907: Aulén G., Henrik Reuterdahls teologiska åskådning. Stockholm 1907.

Barth 1948: Barth K., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich 1947.

Borell 1948: Borell B., De svenska liberalerna och representationsfrågan på 1840-talet. Uppsala 1948.

Christensen-Göransson 1976: Christensen T.-Göransson S., Kyrkohistoria 3, Från västerns religion till världsreligion. Lund 1976.

Cleri comitialis cirkulär 1844–45, 1847–48.

Danielsmeyer 1965: Danielsmeyer W., Die evangelische Kirche von Westfalen. Wittenberg 1965.

Daur 1970: Daur M., Die eine Kirche und das zweifache Recht. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff u. d. Grundlegung kirchlicher Ordnung in d. Theologie Schleiermachers. München 1970.

Eckerdal 1970: Eckerdal L., Skriftermål som nattvardsförberedelse. Lund 1970.

Fischer 1951: Fischer F., Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert. Hist. Zeitschrift 171. München 1951.

Foerster 1905: Foerster E., Die Entstehung der Preussischen Landeskirche, I. Tübingen 1905.

Fält 1967: Fält H., Separatismen i Orsa 1850–1860. Sthlm 1967.

Förslag till Förordning om sockenstämmor och Kyrko-råd. Sthlm 1839.

Förslag till kyrkolag och särskilde lagar rörande kyrkoväsendet samt kyrkostadgar (KLF 1846). Sthlm 1847.

Förteckning på Kongl. Placater, Resolutioner, Förordningar och Påbud samt andra Publique Handlingar och Påbud. Sthlm 1723.

Geijer 1838: Geijer E. G., Ur de blå böckerna 1838. Saml. skrifter X, utg. John Landquist. Sthlm 1929.

Geijer 1839: Geijer E. G., Litteratur-bladet. Uppsala 1839.

Gladh 1947: Gladh H., Till hälsingeläseriets och erikjansismens karakteristik. KÅ 1947. Uppsala 1948.

Gladh 1953: Gladh H., Lars Wilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853. Uppsala 1953.

Gustafsson 1963: Gustafsson B., Svensk kyrkohistoria. Sthlm 1963.

Gustafsson 1974. Gustafsson P.-E., Baronen på Tidaholm. Bland maskiner och människor. Lidköping 1974.
Göbell 1954: Göbell W., Die rheinisch-westfälische Kirchenordnung 1835. I–II. Duisburg 1948–54.
Göransson 1937: Göransson J., Aftonbladet som politisk tidning 1830–1835. Uppsala 1937.
Göransson 1955: Göransson S., Studier till kyrkoproblemet i Sverige 1809–1866, I. Från statsreligion till förslag om kyrkoförfattningsreform 1809–1848. Mskr 1955. Teol. institutionen. Uppsala.
Göransson 1959: Göransson S., Folkrepresentation och kyrka 1809–1847. Uppsala 1959.
Göransson 1967: Göransson S., Väckelserörelse, bekännelse och statskyrka. Kyrka folk stat. Till Sven Kjöllerström. Lund 1967.
Hamerow 1958: Hamerow Th., Restoration, Revolution, Reaction. Economics and Politics in Germany 1815–1871. Princeton 1958.
Hansson 1960: Hansson S., Kyrko- och ämbetsfrågan vid den inre missionens framträdande. Kyrkohistorisk Årsskrift 1960. Uppsala 1961.
Hansson 1970: Hansson S., Debatten kring sakramentallagen. KÅ 1970. Uppsala 1970.
Harms 1839: Harms Cl., Pastoraltheologie. Övers. Sthlm 1839.
Heckel 1933: Heckel Th., Adolph von Harless. Theologie und Kirchenpolitik. München 1933.
Hellsten 1951: Hellsten S., Kyrklig och radikal äktenskapsuppfattning i striden kring C. J. L. Almqvists Det går an. Sthlm 1951.
Henschen 1850: Henschen L. V., Hurudan är religionsfriheten nu i Sverige enligt lag? Kyrka och stat no. 2. Uppsala 1850.
Herlenius 1900: Herlenius E., Erik – jansismens historia. Jönköping 1900.
Hermelink 1953: Hermelink K., Das Christentum in der Menschheitsgeschichte. II. Liberalismus und Konservatismus 1835–1870. Tübingen 1935.
Hessler 1956: Hessler C. A., Stat och religion i upplysningstidens Sverige. Uppsala 1956.
Holmquist 1940: Holmquist Hj., Från reformationen till romantiken. Sthlm 1940.
Härnösands domkapitels cirkulär nr 58. Härnösand 1853.
Höfling 1853: Höfling J. W. F., Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. Erlangen 1853.
Ignell 1843: Ignell N., Granskning av den evangelisk lutherska bekännelsens förnämsta lärostycken. Örebro 1843.
Isaksson–Hellgren 1969: Isaksson O.–Hellgren S., Bishop Hill. Svensk koloni på prärien. Sthlm 1969.
Järpemo 1977: Järpemo S., Väckelse och kyrkans reform. Uppsala 1977.
Kaiser 1961: Kaiser G., Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Wiesbaden 1961.
Kantzenbach 1960: Kantzenbach F. W. Die Erlangen Theologie. Grundlinien 1843–1877. München 1960.
Kjellén 1933: Kjellén A., Geijer och fattigdomsproblemet t. o. m. riksdagen 1840–1841. Historisk Tidskrift 1933. Sthlm 1933.
Knös 1830: Knös A. E., De idea sacerdotii spiritualis in ecclesia primaeva. Diss I–IV. Ups. 1830–1831.
Knös 1865: Knös A. E., Samlade skrifter II. Uppsala 1865.
Kupisch 1966: Kupisch K., Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, i Die Kirche in ihrer Geschichte. Göttingen 1966.

Kyrkolagen: Kyrko-Lagen af 1686. Uppsala 1845.
Lange 1948: Lange B., Christoffer Isak Heurlin som politiker. Lund 1948.
Lenhammar 1964: Lenhammar H., Religion och tryckfrihet i Sverige 1809–1840. Uppsala 1974.
Linderholm 1911: Linderholm Em., Sven Rosén och hans insats i frihetstidens radikala pietism. Uppsala 1911.
Link 1966: Link Chr., Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus d 19. Jhdts. München 1966.
Lübbe 1963: Lübbe H., Politische Philosophie im Deutschland. Basel 1963.
Lundqvist 1845: [Lundqvist P. N.,] Erik-Jansismen i Helsingland. Gävle 1845.
Malmström 1849: Malmström C. G., Ad historiam ecclesiae suecanae ab anno MDXCIII. Uppsala 1849.
Martling 1971: Martling C. H., Diakon, veniat, assistentpräst. Lund 1971.
Maurer 1930: Maurer W., Aufklärung, Idealismus und Restauration. Giessen 1930.
Maurer 1952/53: Maurer W., Recension av W. Göbell, Die rheinisch-westfälische Kirchenordnung i Zeitschr. ev. Kirchenrecht 2 1952/53. Tübingen 1953.
Newman 1931: Newman E., »Hedbergianismen» i Sverige. Åbo 1931.
Newman 1939: Newman E., Gemenskaps- och frihetssträvanden i svenskt fromhetsliv 1809–1855. Lund 1939.
Norberg 1939: Norberg A., Den kyrkliga väckelsen i Skara stift. Sthlm 1939.
Norrman 1970: Norrman R., Från prästöverflöd till prästbrist. Uppsala 1970.
Palmquist 1958: Palmquist A., Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781, II. Uppsala 1958.
Perényi 1979: Perényi J., Revolutionsuppfattningens anatomi. 1848 års revolutioner i svensk debatt. Uppsala 1979.
Petzäll 1936: Petzäll E., Straussdebatten i Sverige. Lund 1936.
Pleijel 1958: Pleijel H., Konventikelplakatets tillkomst och historiska innebörd, i På stugmötenas tid. Sthlm 1958.
Pontoppidan-Thyssen 1977: Pontoppidan-Thyssen A., Der Grundtvigianismus und der bürgerliche Staat, i Kyrkohistorisk Årsskrift 1977. Uppsala 1978.
Representationskommitténs betänkande 1847. Sthlm 1847.
Reuterdahl 1847: Reuterdahl H., Representations-kommitténs samhällslära och derpå grundade förslag. Sthlm 1847.
Reuterdahl 1853: Svenska kyrkans och skolans ifrågavarande angelägenheter. Sthlm 1853.
Reuterdahl 1915: [Reuterdahl H.,] Bref till Henrik Reuterdahl, utg. av G. Aulén. Sthlm 1915.
Reuterdahl 1920: [Reuterdahl, H.,] Ärkebiskop Henrik Reuterdahls memoarer, utg. av L. Weibull. Lund 1920.
Rieker 1901: Rieker K., Die Krisis des landesherrlichen Kirchenregiments in Preussen 1848–1850 i Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht X. Tübingen 1901.
Riksdagsprotokoll: Ridderskapets och adelns prot vid riksdagen 1840–41.
Prästeståndets prot vid riksdagarna 1840–41, 1844–45, 1850–51, 1853–54.
Borgarståndets prot vid riksdagen 1853–54.
Bondeståndets prot vid riksdagen 1853–54.
Bihang t riksståndens prot 1840–41, 1844–45, 1853–54.
Rodén 1961: Rodén N., Hans Jacob Lundborg. Sthlm 1861.
Rodhe 1908: Rodhe E., Kyrka och skola i Sverige under 1800-talet. Lund 1908.
Rodhe 1942: Rodhe E., Geijer och samhället. Sthlm 1942.

Runeby 1969: Runeby N., Den nya världen och den gamla. Amerikabild och emigrationsuppfattning 1820–1860. Uppsala 1969.
Sandberger 1972: Sandberger J. F., David Friedrich Strauss als theologischer Hegelianer. Göttingen 1972.
Sandewall 1952: Sandewall A., Separatismen i övre Norrland 1820–1855. Uppsala 1952.
Sandewall 1961: Sandewall A., Konventikel- och sakramentsbestämmelsernas tillämpning i Sverige 1809–1900. Uppsala 1961.
SBL: Svenskt biografiskt lexikon 6 19 21. Sthlm 1926, 1971–73, 1975–77.
Schellong 1975: Schellong D., Bürgertum und christliche Religion. Theologische Existenz heute nr 187. München 1975.
Schnabel 1937: Schnabel F., Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert IV. Freiburg im Br. 1937.
Schubert 1821: von Schubert F. W., Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen, I–II. Greifswald 1821.
Schumann 1974: Schumann Eb., Staatliche und konsistoriale Einflüsse. Bielefeld 1974.
Schweitzer 1951: Schweitzer Alb., Geschichte der Leben Jesu-Forschung. Tübingen 1951.
Seierstad 1923: Seierstad A., Kyrkjelegt Reformarbeid i Norig i Nittånde Hundreaaret, I. Bergen 1923.
Sondén 1931: Sondén P., Biskop Anders Fredrik Beckman. Sthlm 1931.
Spiegel 1978: Spiegel Y., Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich Schleiermacher. München 1978.
Stephan–Schmidt 1960: Stephan H.–Schmidt M., Geschichte der deutschen evangelischen Theologie. Berlin 1960.
Stiernman 1744: Stiernman A. A. von, Samling utaf ... Kongliga Stadgar Angående Religion. Sthlm 1744.
Strömbäck 1933: Strömbäck D., Doktor Steinmetz och prästhemmet i Bollnäs. Minnen från prästhem i ärkestiftet. Lund 1933.
Styffe 1852: Styffe C. G., Samling af instructioner för högre och lägre tjenstemän. Sthlm 1852.
Svensk Författningssamling 1843, 1849.
Swensson 1939: Swensson G. S., Den parlamentariska diskussionen kring den kommunala självstyrelsen 1817–1862. Lund 1939.
Tegborg 1977: Tegborg L., Några tankar kring konventikelplakatet 1726 och 1735 års religionsstadga. Stencil hos förf.
Tholuck 1838: Tholuck A., Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Hamburg 1838.
Thomander 1853: Thomander H., Om svenska kyrkans och skolans angelägenheter. Sthlm 1853.
Thomasius 1851: Thomasius G., Den evangeliskt-lutherska kyrkans bekännelse i öfverensstämmelse med dess princip. Översätt. O. F. Myrberg. Uppsala 1851.
Thyselius 1841: Handlingar rörande svenska kyrkans och läroverkens historia. Utg av P. E. Thyselius I–II. Sthlm 1838–41.
TSvK: Tidskrift för Svenska Kyrkan. Uppsala 1849–1852.
Torén 1865: Torén C. A., Lefnadsteckning. A. E. Knös Skrifter II. Uppsala 1865.
Tyrberg 1972: Tyrberg K. J.: Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse. Lund 1972.
Uppsala domkapitels cirkulär 1853. Uppsala 1853.

Wallgren 1959: Wallgren E., Individen och samfundet. Bidrag till kännedom om samfundstänkandet i Swensk Kyrkotidning 1855–1863. Lund 1959.
Wennås 1966: Wennås O., Striden om latinväldet. Sthlm 1966.
Westin 1929: Westin G., George Scott och hans verksamhet i Sverige. Uppsala 1929.
Westin 1932: Westin G., Emigranterna och kyrkan. Brev från och till svenskar i Amerika 1849–1892. Sthlm 1932.
Westin 1933: Westin G., Ur den svenska folkväckelsens historia och tankevärld 3: 1. Sthlm 1933.
Westman Berg 1962: Westman-Berg K., Studier i C. J. L. Almqvists kvinnouppfattning. Uppsala 1962.
Anders Wibergs lif och verksamhet. Sthlm 1916.
Wittram 1954: Wittram R., Das nationale als europäisches Problem. Göttingen 1954.
Ölander 1951: Ölander S., Anton Niklas Sundberg före ärkebiskopstiden. Uppsala 1951.
Österlin 1958: Österlin L., Debatten om konventikelplakatets upphävande. På stugmötenas tid. Sthlm 1958.
Österlin 1960: Österlin L., Thomanders kyrkogärning. Lund 1960.

Tidningar och tidskrifter

Aftonbladet 1842, 1852, 1853, 1855.
Upsala Correspondenten 1844.
Ecclesiastik tidskrift 1839–1842.
Evangelisk Kyrkowän 1853.
Evangelisten 1849, 1851, 1868.
Frey Tidskrift för vetenskap och konst 1842.
Fridsbudbäraren 1849, 1852.
Intelligensbladet 1844.
Kyrka och stat 1850.
Litteratur-bladet 1838–1839.
Pietisten 1842, 1849.
Post- och Inrikes tidningar 1850, 1853, 1855.
Skandia 1836.
Swensk Kyrkotidning 1855.
Teologisk Tidskrift 1881.
Tidskrift för Svenska Kyrkan 1849–1852.
Upsala 1851.
Wäktaren 1854, 1855.
Uppsala ärkestifts tidningar 1842, 1849–1851.

Personregister

Afzelius, C. A. 103
Ahnfelt, O. 160
Ahnfelt, P. G. 166
Alander, P. 64, 17
Alexandersson, A. 178
Almquist, C. 105
Almquist, C. J. 103
Almqvist, C. J. L. 9, 28–40, 49, 70, 71, 73, 87, 133
Almqvist, J. M. 84
Alsne, S. 154
Alströmer, J. 178
Anjou, L. A. 10, 11, 19–24, 27, 103–105, 109, 112, 117, 128–138, 135–138, 141, 143–145, 153, 158, 160, 162, 183–189
Annerstedt, Th. 11, 58, 59, 170, 171
Arndt, J. 51

Baird, R. 119
Beckman, A. F. 10, 11, 24–27, 95, 103–106, 110, 113–117, 121–128, 133–136, 139, 141, 143–145, 148–150, 157–160, 162, 163, 165–172, 176–189
Bergman, C. A. 119–121, 123, 159
Björling, C. O. 156
Bring, E. G. 104, 105, 169–176
Broman, A. J. 78
Boström 141–143
Butsch, J. A. 158

Carlheim-Gyllensköld, H. A. O. 171
Carlson, F. F. 104, 121, 127, 148–150, 156, 158, 168, 169, 173, 189
Chalmers, Th. 108

Edlund, S. 167
Ekelundh, J. E. 159
Ekmansson, K. G. 51
Elmbladh, J. M. 115, 116, 132
Ersson, Dordlova E. 161
Ersson, O. 64, 65
Esbjörn, L. P. 119
Eurén, J. 171

Fahlcrantz, Ch. E. 11, 30, 32, 37, 59, 62, 103, 105, 167
Fjellstedt, P. 115, 132
Flensburg, W. 181–183
Forsell, J. E. 61
Franzén, F. M. 19
Fredrik Wilhelm III 72
Fredrik Wilhelm IV 72, 101
Freidenfelt, C. P. 121, 127

de Geer, L. 189
Geijer, E. G. 10, 23–28, 70, 74, 76, 77, 86, 88, 108, 113, 122, 149
Genberg, P. 146, 147, 157, 158, 161
Gladh, H. 68
Gustav Vasa 35, 108, 128

Harless, A. v. 76
Harms, Cl. 41, 47, 75
Hartmansdorff, A. v. 45, 85, 86
Hedberg, J. G. 115, 139, 140, 145, 159, 161, 167
Hegel, G. W. F. 10, 19, 20, 24, 128
Henschen, L. V. 62, 64, 75, 88, 108, 119–121, 124, 139, 140, 147, 149, 159, 166, 167, 173 176
Herder, J. G. v. 23
Heurlin, Ch. I. 45, 84, 88, 146
Hierta, L. J. 21, 24
Holmström, O. 11, 85–87, 95, 148, 158–160, 164, 185–187
Hume, D. 27
Höfling, J. W. 187

Jansson, E. 49–56, 58–64, 68–70, 160
Johansson, A. 49, 50

Kamp, S. 22, 36, 65, 74, 76, 78
Karl XIV Johan 7
Kirkegaard, S. 189
Knös, A. E. 10, 11, 18, 19, 21, 22–28, 27–29, 31–33, 35, 36, 38–43, 46–48, 50, 57, 61, 65, 68, 72–80, 82–88, 93–97, 102–113, 118, 125, 128, 133, 134, 136, 139, 1141, 143–147, 148–155, 157–160, 162–165, 167, 170, 178, 185, 187–189
Koch, N. S. v. 68, 69
Konstantin d. store 125

Lagerbielke, J. 132
Lagerheim, L. M. 66
Landgren, L. 55, 140, 167, 187
Lefvén, P. 132
Leibnitz, G. W. v. 26
Lindblom, J. A. 143, 154, 160
Linnarsson, G. 169, 176
Lisko 24
Lundborg, H. J. 167
Lundqvist, N. 167
Luther, M. 33, 34, 51, 65, 125, 140, 142, 145, 162, 163, 185
Låstbom, A. T. 103

Malmström, B. E. 103
Marheinecke, Ph. 41
Melander, A. 171
Melin, H. M. 104, 105
Myrberg, O. 145, 167
Mörner, C. G. 158

Neander, A. 24, 75, 76
Newton, I. 26
Nilsson, P. 64, 65
Nohrborg, A. 51, 163
Norborg, H. 51–54, 167
Nordien, P. 49

Olshausen, H. 22
Olsson, J. 51, 54, 55, 61–64
Oscar I 73, 84, 86, 95, 96, 146, 147, 188

Posse, A. 95
Posse, J. A. 168–171, 173, 176, 177, 179, 180, 187

Rabe, G. 103
Reuterdahl, H. 11, 85–87, 104, 105, 146, 155–159, 161, 162, 164, 165, 168, 175, 178–180, 183, 184, 187, 188
Risberg, J. 50
Rosenius, C. O. 114–116, 120, 121, 133, 160
Rudbeckius, J. 50
Rudelbach, A. G. 75, 76, 88, 108, 125
Rudin, W. 145, 167
Rundgren, C. H. 103, 119
Rutström, A. C. 163

Sandberg, A. 80–82, 147, 149, 154
Scherdin, A. 54, 62
Schilling, E. B. 54
Schleiermacher, Fr. 10, 16, 19, 29, 43
Scott, G. 118, 120
Scriver, Chr. 51
Sefström, A. G. 51, 167
Segerstedt, J. U. 11, 59, 62, 141, 143
Sidner, A. 82
Silferstolpe, F. O. 84
Silferstolpe, F. S. 146
Sjöstedt, F. 11, 59
Snoilsky, N. 132
Sparre, G. 179
Spener, Ph. J. 41
Spinoza, B. 20, 27
Spångberg, G. F. 176
Stahl, F. J. 102
Steinmetz, A. 167
Strauss, D. Fr. 9, 18–27, 29, 34, 70, 73, 75, 128
Sundberg, A. N. 11, 181, 183
Svebilius, O. 140, 154, 160, 163

Ternström, J. 115, 116
Tholuck, A. 24
Thomander, J. H. 45, 77, 87, 89, 90, 95, 104, 154, 168, 170
Thomasius, G. 167
Tjerneld, J. E. 54
Torén, C. A. 10, 105, 108, 143, 143–145, 157, 162, 167, 177, 178
Thorsander, J. 11, 37, 59, 62, 141

Wiberg, A. 119, 131, 139–145, 147–150, 159, 161, 162, 165, 167
Wichern, J. H. 132
af Wingård, C. Fr. 11, 30, 32, 36, 45, 50, 63, 73, 76, 88, 103, 128, 148, 156–159, 188

Ölander, S. 11
Österlin, L. 87

Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

Publications of the Swedish Society of Church History

Editor: Professor Ingun Montgomery, Uppsala

II. Skrifter, Ny följd (New series)

1. *Sven Göransson*, Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660. 1950.
2. *Sverker Ölander*, Anton Niklas Sundberg före ärkebiskopstiden. 1951.
3. *Sven Göransson*, De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen. Från reformationstiden till frihetstiden. 1951.
4. *Allan Sandewall*, Separatismen i övre Norrland 1820–1855. 1952.
5. *Sven Göransson*, Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664. 1952.
6. *Henrik Gladh*, Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853. 1953.
7. *Allan Sandewall*, Separatismen i övre Norrland efter 1855. 1954.
8. *Arne Palmqvist*, Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. I. Das apostolische Vikariat 1783–1820. 1954.
9. *Martin Gidlund*, Kyrka och väckelse inom Härnösands stift från 1840-talet till omkring 1880. 1955.
10. *Tore Heldtander*, Prästtillsättningar i Sverige under stormaktstiden. Tiden före kyrkolagen 1686. 1955.
11. *Sven Göransson*, Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav. 1956.
12. *Arne Palmqvist*, Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. II. Das apostolische Vikariat 1820–1873. 1958.
13. *Sven Göransson*, Folkrepresentation och kyrka 1809–1847. 1959.
14. *Theodor Freeman*, Pehr Säve och Johan Niclas Cramér. Studier i den religiösa rationalismen i Visby stift. 1965.
15. Från gammallutherdom till nyprotestantism. Studier tillägnade Hilding Pleijel. 1965.
16. *Ingemar Björck*, Tradition och förnyelse. Pastorat och präster i Visby stift 1800–1920. En strukturstudie. 1967.
17. Från Ansgar till radiokyrkan. 1970.
18. *Sven Göransson*, Kyrkohistorisk orientering. 1970.
19. Från reformation till enhetssträvanden. Forskningshistorisk översikt från Kyrkohistoriska institutionen, Uppsala, 1956–1970. 1970.
20. *Sven Göransson*, Kyrkan och världskrigen. 1972.
21. Birgitta och hennes tid. 1973.
22. *Per Erik Gustafsson*, Hans Henrik von Essen på Tidaholm. Högreståndsväckelse och socialt ansvar i ett begynnande industrisamhälle. 1974.
23. *Harry Nyberg*, Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris. En studie i Nils Lövgrens utveckling 1852–1896/98. 1975.
24. Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris. 1976.
25. *Karl Axel Lundqvist*, Organisation och bekännelse. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och Svenska kyrkan 1890–1911. 1977.
26. *Carl-Erik Sahlberg*, Pingströrelsen och tidningen Dagen. Från sekt till kristet samhälle 1907–63. 1977.
27. *Carl-Eber Olivestam*, Idé och politik. De politiska partierna – skolan och kristendomen. En studie i svensk skolpolitik under 1940-talet. 1977.
28. *Alvin Isberg*, Svensk mission och kyrklig verksamhet i Estland 1873–1943. 1978.
29. *Lennart Tegborg*, Församlingsförnyelse i Svenska kyrkan. Svensk kyrkohistoria från fem utsiktspunkter från 1878 till nutid. 1978.
30. The Church in a Changing Society. CIHEC-Conference in Uppsala 1977. 1978.
31. *Henry Wiklund*, Predikant Pastor Präst. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens samfundsproblematik 1940–1972. 1979.
32. *Erik Esking*, John Bunyan i Sverige under 250 år 1727–1977. 1980.
33. *Sven Hansson*, Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855. 1980.

ISBN 91-8558-209-3